Leer a Platón

Alianza Universidad

Thomas A. Szlezák

Leer a Platón

Versión española de
José Luis García Rúa

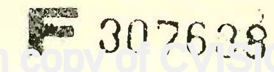
Alianza
Editorial

Título original: *Como leggere Platone*



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-2870-0
Depósito legal: M. 8.396-1997
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19; 28007 Madrid
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

A mi mujer y a mis hijos



ÍNDICE

Prefacio ... 11
1. El gozo de leer a Platón ... 15
2. El lector se implica a sí mismo en la lectura ... 18
3. Un ejemplo de recepción individual ... 21
4. Posibles actitudes viciosas del lector ... 25
5. Lo que no se conoce no se ve ... 28
   a) El tema de la «ocultación» en los diálogos ... 28
   b) Sócrates mismo reserva su saber ... 31
   c) Los diálogos remiten más allá de sí mismos ... 33
6. Características del diálogo platónico ... 36
7. Cuestiones sobre las características ... 38
8. ¿Para quién escribe Platón? ... 44
9. ¿Habla el diálogo platónico con voces diferentes? La moderna teoría del diálogo ... 48
10. Una teoría antigua de la interpretación ... 54
11. La interpretación de Simónides en el *Protágoras* ... 59
12. La crítica de la escritura en el *Fedro* ... 63
13. La definición del filósofo a partir de su relación con sus escritos ... 73
14. La significación de τιμιώτερα («cosas de mayor valor») ... 78

15. La «ayuda al logos» en los diálogos 84
a) Tres ejemplos de la «ayuda» platónica 85
b) La situación siempre igual de la «ayuda» (*βοήθεια*) 88
16. La ascensión a los principios y la limitación de la comunicación filosófica 92
17. Algunos pasajes de silenciamiento 99
18. Doctrina de la anámnesis y dialéctica en el *Eutidemo* 112
19. La significación de las alusiones para la lectura de Platón 116
20. La técnica dramática de Platón: algunos ejemplos .. 124
a) La acción dominante 125
b) Interrupción del diálogo narrado 128
c) El cambio de interlocutor 129
21. Ironía 135
22. Mito 138
23. Monólogo y diálogo con interlocutores imaginarios 143
24. Las características del diálogo: lo que realmente significan 146
25. Cómo y por qué fue mal interpretada la forma del diálogo 154
26. La diferencia entre esoterismo y actitud sistemática de secreto 159
27. El concepto de filosofía en Platón y la finalidad de los diálogos 163

Bibliografía 168

Índice de pasajes 172

Índice de nombres 179

Índice analítico 181

PREFACIO

A Platón nunca le faltaron lectores y no hay temor alguno de que en el futuro le vayan a faltar.

Cierto, a Platón no se lo puede «descubrir» hoy. Pero con la lectura de Platón se da cierta particularidad. Quizá ningún otro autor filosófico tuvo como él una parecida actitud discordante ante el fenómeno de la escritura como instrumento de comunicación del conocimiento. La forma del diálogo pasa con razón por ser una forma extraordinariamente meditada del trato con la palabra escrita. Es cierto que lo que Platón quiso conseguir con ello es objeto de discusión como pocas otras cosas. Así, de la lectura de las obras de Platón se puede decir en alguna medida lo que en una ocasión dijo Aristóteles de la consideración de la verdad en general: la cosa es en parte fácil porque nadie puede errar del todo el tiro, y en parte difícil porque nadie alcanza la precisión necesaria.

El presente volumen pretende investigar su tema partiendo de «lo fácil», es decir, aquello que en Platón nos es hoy accesible e indiscutido para desde ello allanar el camino hacia «lo difícil», es decir, hacia aquellos aspectos de la literatura platónica del diálogo que no se corresponden con lo que hoy entendemos que debe ser la forma de escritura filosófica y que, en consecuencia, en la ma-

yoría de las ocasiones son malinterpretados o completamente ignorados, pero que, sin embargo, alcanzan de lleno el centro de la comprensión platónica de la filosofía.

Leer a Platón apareció por primera vez en traducción italiana bajo el título *Come leggere Platone* (Rusconi, Milán, 1991, 1992^2). Concebido originalmente como volumen acompañante de la nueva y cuidada traducción de todos los diálogos platónicos, obra de Giovanni Reale y sus colaboradores, el libro no se dirige solamente a los especialistas en Platón —a ellos naturalmente también—, sino al mismo tiempo a los no especialistas dentro y fuera de la «disciplina» de filosofía. No pretende simplificar o «vulgarizar», sino que busca acercar al creciente círculo de los lectores de Platón los complejos problemas de la hermenéutica de los diálogos platónicos en una forma que no sólo sea asequible al especialista que haya consumido años en la empresa.

No es la finalidad de este trabajo la controversia minuciosa con el paradigma romántico de la exégesis de Platón fundada por Friedrich Schleiermacher de quien el cuadro que aquí proponemos sobre los fines, los medios y técnicas de exposición de Platón se aleja en puntos esenciales: a este respecto, es recomendado dirigirse al trabajo *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Platón y la escritura de la filosofía* (Berlín, Nueva York, 1985), y en él particularmente el anexo sobre método («La moderna teoría del diálogo», págs. 331-375). Por deseo de la editorial Rusconi, se acompañan desde el principio referencias a este libro, pero para la lectura de la presente obra no se presupone de ningún modo el conocimiento de aquél.

El propósito era llegar a una explicación de la forma de escribir filosofía de Platón que pudiera sostenerse ante su crítica de la escritura en el *Fedro*. Desconsiderar la propia desconsideración de Platón por la escritura o querer ir a contrapelo de ella, como fue frecuente desde el romanticismo y como de muchas maneras todavía es frecuente hoy, no puede abrir ningún camino hacia la comprensión del escritor Platón. Sólo tomando en serio su propia evaluación del filosofar oral y escrito se puede comprender adecuadamente la técnica y el propósito de los diálogos. El lector actual, frente a muchos prejuicios y resistencias específicas del mundo de hoy, debe atenerse a la óptica del autor.

Sólo así, pienso yo, se puede alcanzar el gozo de la lectura, que, del lado del autor —según un interesante testimonio del propio Platón—, se correspondía con el gozo del pensador por el logro de «los jardines de Adonis» escritos (*Fedro*, 276 d).

Doy gracias al señor Ferruccio Viviani, director de la editorial Rusconi, por la generosa entrega del libro para su publicación en Alemania. Al editor Günther Golzboog quiero también agradecerle su interés por la versión alemana, y a los colaboradores de la editorial Frommann-Holzboog por el buen cuidado del manuscrito. Igualmente, tienen mi agradecimiento mis colaboradores, O. Krischker y el Dr. K-H. Stanzel, por su ayuda en la lectura y corrección de las galeradas y por la confección del índice.

Thomas Alexander Szlezák
Tubinga, 25-1-93

Capítulo 1
EL GOZO DE LEER A PLATÓN

Leer a Platón representa antes que nada un singular placer intelectual. El goce en el trato con su pensamiento no resulta sólo de la experiencia de la perfección artística de sus dramas filosóficos. A ello se añade el sentimiento de que uno como lector no es sólo testigo, sino también de alguna manera parte en la viva disputa que se dibuja con trazos maestros como una interacción que podría decirse natural de personajes que parecen sacados de la vida misma.

La inmediatez y frescura, que todo el mundo admira como característica del arte griego y en general de la cultura griega, sólo fueron alcanzadas por pocos, dentro de esta cultura, en el alto grado en que lo fueron por Platón. Aunque es el heredero espiritual de épocas tan creativas como la arcaica y la clásica y aunque sabe asimilar en forma muy aquilatada la experiencia de generaciones de poetas y pensadores, puede, sin embargo, al mismo tiempo, en el multicolor mundo ateniense que retrata, causarnos la impresión de que, por decirlo de alguna manera, el preguntar filosófico comience en un punto cero libre de presupuestos.

Otra segunda característica igualmente importante de su mundo literario es su variedad y su extensa riqueza espiritual, pues la inmediatez y autenticidad de su reproducción del ambiente ate-

niense no significan de ninguna manera que Platón como escritor quede reducido a las casualidades históricas y a la limitación de la sociedad de ese mundo. Con el gesto soberano del poeta, Platón une su Atenas natal con todo lo que había producido la historia espiritual de los griegos. Ciertamente en esa empresa podía atenerse a los acontecimientos históricos, como cuando en los primeros diálogos hace aparecer ante el público ateniense a los grandes intelectuales del siglo V, que de hecho venían tan gustosamente a Atenas, haciéndoles hablar en favor de la nueva idea de educación y cultura de que eran portadores. Pero, cuando en sus últimas obras hace venir a Atenas a quien se mantiene anónimo como «huésped de Elea» o con el propio nombre de Parménides (en el diálogo que lleva su nombre) y lo hace filosofar allí conjuntamente con Sócrates de joven, cualquier plausibilidad histórico-biográfica queda fuera de toda consideración. En el *Timeo*, diálogo que se ocupa de la filosofía de la naturaleza, un sabio y hombre de estado no ateniense a quien podríamos considerar como pitagórico, aunque no es expresamente caracterizado como tal, habla ante un círculo que sólo en su mitad consta de atenienses sobre la estructuración del cosmos por la razón divina del demiurgo. En modo contrario, en su última obra, *Las Leyes*, un ateniense, que en esta ocasión permanece anónimo y por ello se refiere tanto más directamente a la cultura de su ciudad, desarrolla en territorio extranjero, concretamente en Creta, y ante dos representantes de la conservadora cultura doria, un amplio proyecto de una sociedad futura bien organizada y de sus fundamentos espirituales.

Parece, pues, como si Platón por medio del recurso artístico-literario de la elección del interlocutor no sólo hubiera querido ampliar de vez en cuando el horizonte espiritual, sino además reflejar un proceso histórico complejo visto en su conjunto: en primer lugar llevó a la políticamente poderosa Atenas la nueva cultura filosófico-natural y filosófico-social desarrollada fuera de Atenas; en ésta y en disputa con el patrimonio de ideas importadas, se constituyó la filosofía ática del concepto que, tan pronto como estuvo segura de sus métodos, dio mayores fundamentos a la discusión e incorporó las bases del siglo V, a saber, la filosofía

de los eléatas, la de Heráclito y la de los pitagóricos; una verificación tal de los principios condujo finalmente, como se simboliza en *Las Leyes*, a la transmisión por parte del «Ateniense» al conjunto del mundo helénico de una concepción político-moral surgida de un trabajo de escuela realizado con el método más riguroso. Así pues, en el ámbito de los interlocutores del diálogo platónico y desde los primeros diálogos hasta los más tardíos, recorremos la evolución histórica de Atenas, desde la receptividad intelectual hasta la profundización crítica para concluir en creatividad normativa.

Esta inmediatez, pues, esta variedad y esta capacidad simbólica de los diálogos, visibles ya en sus primeras manifestaciones, hicieron de Platón el autor que, dejando a un lado las diferencias de las culturas nacionales, pasa hoy en todos los lugares como el más eficaz despertador del interés filosófico. Quien empieza a filosofar con Platón puede estar seguro de estar en el camino correcto.

Con todo, su efecto vivificador no se limita de ningún modo a la fase iniciática. Lo verdaderamente asombroso es más bien que Platón no sólo fijó el nivel de lo que en adelante pudo llamarse filosofía en Europa, sino que también elaboró un buen número de cuestiones sobre metafísica, teoría del conocimiento, ética y filosofía política en forma tan fundamentada que, incluso teniendo presente una evolución de dos milenios y medio extraordinariamente fructífera, uno no puede por menos de tener en consideración sus conclusiones o por lo menos su desarrollo de los problemas.

Estos podrían, pues, ser los factores más importantes para la experiencia de la lectura de Platón por parte del público actual. El sentimiento de poder participar en un primer origen aún no promiscuado, unido al convencimiento de que uno se encuentra confrontado a cuestiones relevantes en su integridad y conducido por la experiencia de una maestría en el dominio del lenguaje y la composición, proporciona al lector sensible aquella experiencia de gozo intelectual del que hemos empezado hablando.

Capítulo 2
EL LECTOR SE IMPLICA A SÍ MISMO EN LA LECTURA

Pero esta experiencia, tomada en sí misma, no hace todavía comprensible por qué precisamente en el caso de Platón se discute y debate con una particular pasión la cuestión de *cómo* haya de ser leído el texto. Que éste es el caso ha llegado a ser en el *interim* también conocido por el no especialista. En ningún otro pensador tiene tanta importancia como en Platón la pregunta por la forma literaria en la que nos son ofrecidos los contenidos filosóficos y en consecuencia la pregunta por el método con el que el lector debe enfrentarse a esa particular forma, ya que en ningún otro pensador es la forma de expresión tan inmediatamente importante para el contenido como lo es en su caso: la correcta comprensión de la forma del diálogo y la correcta comprensión de la idea platónica de filosofía se condicionan mutuamente. Se trata de una situación paradójica: precisamente el autor que puede comunicar como nadie la experiencia de un acceso directo y, por decirlo así, natural al preguntar filosófico, parece requerir una hermenéutica particular.

No es ninguna casualidad que la hermenéutica de las obras de Platón y la disciplina de la hermenéutica filosófica de suyo independiente se hayan tocado de la manera más íntima en dos puntos importantes de su desarrollo. Fue el importante filósofo

romántico a la vez que teólogo, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el que, por un lado, planteó como pionero reflexiones sobre el papel activo del lector y el que, partiendo de ello, desarrolló una hermenéutica de los diálogos cuyos rasgos fundamentales son aún hoy tenidos por muchos como válidos. Por otro lado, fue él mismo quien repensó novedosamente el viejo problema de los teólogos referente a la exégesis correcta, y de esta manera impulsó hacia una hermanéutica universal que puede ser considerada como el verdadero comienzo de la moderna filosofía hermenéutica. Y en nuestro siglo tenemos a Hans-Georg Gadamer quien, de un lado, en sus inicios filosóficos parte de Platón y en lo que respecta a nuestro tema, en su primera obra, *Platons dialektische Ethik*, 1931 (*La ética dialéctica de Platón*), profundiza y concreta opiniones orientadoras de Schleiermacher sobre la importancia de la forma con relación al contenido, y; de otro lado, en su obra fundamental, *Wahrheit und Methode*, 1960 (*Verdad y método*), nos ofrece una nueva fundamentación de la hermenéutica filosófica.

La discusión sobre la correcta manera de leer a Platón es en último término una discusión sobre el modo y manera en que el propio lector se deba implicar en la lectura. Que nosotros al leer no podemos hacer abstracción de nuestro propio yo; que no podemos descartar nuestros variados condicionamientos, y que, en consecuencia, nosotros mismos constituimos un factor en el proceso de la lectura, es algo que vale para toda clase de lectura y todo el mundo lo admite así. Pero en el caso de Platón se añade el hecho de que el lector, como se indicó al principio, adquiere el sentimiento, casi sin poder impedirlo, de no ser meramente un espectador, sino de ser, en modo particularmente intenso, también parte de la discusión a la que asiste, lo que naturalmente ha de tener consecuencias en la manera de reaccionar ante el contenido. Y en la medida en que es claro que la participación profunda y a veces personal en los acontecimientos del diálogo no es un puro efecto que le ocurra a la obra de Platón de manera casual o incluso contra la intención del autor, el problema al que nos hallamos enfrentados no puede ser simplemente el de suprimir de la manera más amplia posible todos los elementos subjetivos de la recepción. Cierto que la finalidad es la de poder orientarse uno mismo

solo en la cuestión (cf. *Fedón* 91 c); ahora bien, mientras se está en el camino hacia este fin, no nos serviría de mucha ayuda comportarnos como si ya lo hubiéramos alcanzado y dejar al margen la posibilidad de que en nosotros mismos pueda haber impedimentos decisivos (aunque en el mejor caso también ayuda) para el acercamiento al propósito. Es manifiesto que ante los dramas de Platón tenemos que reaccionar no sólo con nuestra inteligencia analítica, sino con todo nuestro ser. La pregunta es, pues, de qué índole debe ser la participación activa del lector y qué parte puede tener su espontánea contribución en la construcción de sentido.

Capítulo 3
UN EJEMPLO DE RECEPCIÓN INDIVIDUAL

De la importancia del condicionamiento individual en la recepción de la Filosofía estaba Platón más convencido que nadie. Una vez y otra nos ofrece la experiencia de cómo un participante en la conversación está impedido por la forma específica de su condición anímica para comprender lo tratado.

Uno de los ejemplos más conocidos es el de Calicles en el *Gorgias.* Calicles representa la tesis del llamado derecho natural del más fuerte según el cual es permitido y correcto que aquel que supera a los otros en fuerza y poder los sojuzgue y sin ninguna contemplación los someta a las exigencias de sus propios intereses. Según este punto de vista, la naturaleza misma estaría por el dominio del más fuerte, y el concepto usual de justicia que opone el derecho del otro como límite de la realización de los propios deseos no sería más que una construcción ideológica de los débiles que quieren desacreditar el sano impulso del fuerte a la satisfacción ilimitada de sus instintos y deseos (cf. *Gorgias* 482 c-486 d).

Platón hubiera podido hacer exponer esta tesis con un distanciamiento más sereno, como una pura contribución teórica en el camino de una fundamentación de los principios éticos. En vez de esto, deja que Calicles la exprese como su credo personal. En

consecuencia, no representa ya un «punto de vista» intelectual, sino la expresión inmediata de su morbosa ambición y de su desmedido egocentrismo. Cuando Sócrates le demuestra con apremiantes argumentos que la idea originaria de justicia está plena de sentido y que, por el contrario, el llamado derecho del más fuerte es en sí mismo contradictorio, Calicles debe ceder en su argumentación, y ello, sin embargo, no por falta de inteligencia ni mucho menos sino por culpa de las limitaciones de su carácter. Se dice con entera claridad que son sus incontrolados impulsos los que le impiden comprender y aceptar el punto de vista socrático teóricamente bien fundamentado y moralmente provechoso (cf. *Gorgias* 513 c).

Calicles tiene sobre todo una idea equivocada de sí mismo: se identifica con sus deseos e impulsos (*Gorg.* 491 e-492 c). No sabe ni quiere saber que el hombre es algo más que instintos, y que en él la razón no está ahí para ser empleada de una manera puramente instrumental al servicio de los impulsos, sino que es una fuerza divina a la que corresponde el dominio de las partes inferiores del alma. Es claro que Sócrates tiene ya a punto una correspondiente teoría de la estructura interna del hombre (cf. *Gorg.* 493 a ss.), pero, como se da cuenta de que Calicles no sabría qué hacer con ella, no intenta en absoluto desarrollarla fundamentándola, sino que se contenta con algunas indicaciones que únicamente son comprensibles en toda su significación a partir de la doctrina del alma desarrollada íntegramente en *La República.* Pero a Calicles se le hace saber que él mismo todavía no conoce «los pequeños misterios», ahora bien, la iniciación en «los grandes misterios» no está permitida sin el conocimiento de los grados inferiores (497 c). Dicho de otra manera: la solución real del problema, que para Platón sólo puede alcanzarse por el recurso a la estructura interna del hombre, requiere no ser comunicada a un carácter como el de Calicles ya que le faltan los presupuestos para una recepción adecuada de tales verdades [1]. De esta manera Calicles recibe como respuesta una refutación *ad hominem,* cuando Sócrates demuestra el carácter contradictorio de su posición manteniéndose en el mismo nivel de su propia argumentación (494 b ss.).

[1] Para este pasaje, véase también más adelante, pág. 102 s.

Con este brillante ejemplo de descripción literaria del carácter, Platón nos está diciendo con toda claridad que su filosofía compromete al hombre integral. La capacidad intelectual no basta por sí sola, se requiere una familiaridad interna entre la cuestión que debe ser comunicada y el alma a la que debe ser comunicada. Quien no está en situación de ingresar en un proceso de transformación interna tampoco está habilitado para conocer la solución total.

Pero la actitud positiva no sólo es necesaria para la cuestión que representa el filósofo. Puesto que el filosofar es un proceso que discurre entre personas individuales, es también necesaria la buena disposición (*εὔνοια*) para con el compañero. Platón muestra de la manera más expresiva que la conversación entre Sócrates y Calicles deja de ser una verdadera comunicación precisamente porque Calicles no puede tratar al interlocutor con buena voluntad [2]. De hecho el convencimiento de Platón es que el verdadero filosofar sólo es posible entre amigos y que la argumentación filosófica sólo puede ser fecunda si discurre en «discusiones bienintencionadas» (*εὐμενέσιν ἐλέγχοις*, *Epist.* 7, 344 b 5). Este convencimiento que determina su pintura de caracteres en todos los diálogos se descubre con especial claridad —además de en el *Gorgias*— también en el *Lisis*, en *El Banquete*, en el *Fedro* y en *La República.* Naturalmente que aquí «amistad» no debe entenderse como inclinación subjetiva y casual y por tanto como mero afecto, sino que surge de la orientación común a «lo divino», a «lo que siempre es», en suma, a la idea misma del Bien.

Calicles es ciertamente un carácter extremo. Platón lo describió en modo conscientemente provocativo con su profesión de inmoralidad declarada sin miramientos, como provocación dirigida a opositores filosóficos que se le enfrentan rechazando su pretensión de fundamentar la ética en una doctrina metafísica del alma y de las ideas, pero también como provocación dirigida al futuro lector, por tanto, a nosotros que, sin excepción, llevamos dentro

[2] Cf. mi interpretación del diálogo en *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York, 1985, 191-207, especialmente 197 s. (este libro se citará en adelante como *PSP*).

un Calicles, al menos en potencia. El realista y provocador retrato de una hostilidad a la ética por principio nos obliga a clarificar nuestra propia actitud —la consciente y aun más la inconsciente— con relación al «derecho del más fuerte».

Capítulo 4
POSIBLES ACTITUDES VICIOSAS DEL LECTOR

Ahora bien, en lo que concierne a la buena voluntad para con el compañero de diálogo, necesaria siempre para toda auténtica comprensión, para nosotros, como lectores, el opositor vivo queda sustituido por la representación escrita. Con ello se dificulta sin duda la consecución de una posición correcta, en la medida en que las falsas actitudes del libro que eventualmente aparezcan —contrariamente a lo que sucede con un interlocutor en persona— no pueden ser corregidas. Es por ello decisivamente importante que ciertas irritaciones que pueden producirse leyendo a Platón sean reconocidas como tales para ponerles coto. Bien mirado, se trata de irritaciones que, según toda experiencia, pueden aparecer precisamente en aquel lector sincero por principio y filosóficamente interesado que añade a todo ello un gusto y una cultura personales. Hay que reconocer que esos inconvenientes son una consecuencia de cómo entiende Platón la forma correcta de la comunicación filosófica y con ello, en último término, una consecuencia de su idea de la filosofía; sólo de este modo se puede impedir que una irritación pasajera se convierta en un impedimento permanente para la apropiación del pensamiento platónico.

a) Si en los diálogos aporéticos, tras una larga investigación que resulta vana, no aparece tampoco una solución en el último

intento, el lector a quien le permanece oculto el sentido de tan extraño extravío recibe fácilmente la impresión de que todo el conjunto no es más que un discurrir vacío, o en todo caso una introducción demasiado larga para un fruto filosófico que todavía no se ve por ningún sitio.

b) Cuando en los diálogos constructivos se dice, ante los problemas esenciales, que no se pueden discutir «ahora», o que su tratamiento debe ser emprendido en otra ocasión, uno se pregunta impaciente por qué da la impresión de que se presentan temas de tanta importancia para luego retirarlos inmediatamente, y se plantea la duda de si esa permanente referencia hacia algo aún más importante responde en general a algo preciso en el pensamiento de Platón, o si más bien no se está convirtiendo al lector en un Tántalo a quien sólo le es simulada la existencia de los frutos reales.

c) Tanto a los primeros como a los últimos diálogos les es común una permanente superioridad del conductor del diálogo por encima de los interlocutores de turno. Se puede aceptar todavía que «el Ateniense» en *Las Leyes* adoctrine constantemente a sus inexpertos amigos dóricos haciendo uso de un fondo inagotable de sabiduría superior, o que «el huésped de Elea» tenga una notable superioridad sobre los jóvenes con los que conversa, sin embargo, en los diálogos de carácter agonístico las leyes del respeto mutuo y de las reglas del juego parecen vulneradas cuando los compañeros de interlocución son excesivamente inferiores y a «Sócrates», a lo que parece, no le cuesta esfuerzo alguno triunfar siempre sobre sus oponentes. Y uno se pregunta extrañado si se puede dar un campeón absoluto en la liza dialéctica que sea capaz de vencer con la misma facilidad tanto al polifacético Hipias, como al radical Calicles, al excitable Trasímaco o incluso al famoso y festejado Protágoras y al muy altamente estimado Gorgias. De algún modo esto parece inusual y difícilmente creíble; instintivamente se desea más igualdad, más paridad de condiciones, y hasta más de un irritado lector puede empezar a tomar interiormente posición contra el invencible Sócrates.

Tales reacciones son perfectamente comprensibles, pero hay que considerarlas en su contexto para ver que guardan relación con nuestra exigencia de igualdad, típicamente moderna, así como de incondicionada clarificación de trasfondos que se sospechen. Como personas del siglo XX, democrático, pluralista y antiautoritario, estamos por sentimiento, conscientemente o no, tan apegados al relativismo reinante que enfrentamos con escepticismo o incluso con una resistencia interior la idea de un «Sócrates» colosalmente superior o de un «Ateniense» que se atreve a caracterizar la opinión por él representada como la exclusivamente correcta, y sentimos su juego con la aporía como falta de sinceridad y su diferir las cuestiones a puntos de vista que sólo más tarde pueden ser adquiridos como un puro rehuir las exigencias del momento. En vez de esto, deberíamos preguntarnos si acaso Platón con tal idea de los personajes no quiere comunicarnos algo concreto y no inmediatamente comprensible, o si acaso tal concepción no remite quizá a una idea de filosofía que se distancia esencialmente de las convicciones del siglo XX, pero que, precisamente por ello, está en situación de complementarla y de enriquecerla.

A partir de esto nos damos cuenta de que la reacción total y no sólo intelectual del lector ante el acontecer del diálogo, provocada ella misma por el texto, encierra al mismo tiempo un peligro. Quien no descubre el factor deformante que él mismo representa corre el riesgo de estancarse en una comprensión superficial. Sin embargo, lo deformante no tiene por qué ser de naturaleza puramente individual y subjetiva. No sólo individuos se implican ellos mismos en la lectura, sino también épocas enteras. Lo que puede llevar a que cosas que están en el texto pasen desapercibidas o desconsideradas por generaciones sólo por el hecho de que no se acomodan al pensar de los tiempos. Esto es lo que puede verse en el ejemplo que a continuación se expone.

Capítulo 5
LO QUE NO SE CONOCE NO SE VE

a) *El tema de la «ocultación» en los diálogos*

Desde el descubrimiento de Schleiermacher de que para Platón la forma no es indiferente al contenido, se plantea para la interpretación de Platón la tarea de investigar la técnica dramática de los diálogos en su conjunto y en sus pormenores. Desgraciadamente no se puede afirmar que la investigación haya llegado muy lejos en el cumplimiento de esta tarea. De todos modos se han descrito de forma repetida algunos expedientes dramatúrgicos, como el cambio de interlocutor, y algunos temas recurrentes, como el recurso a citas de poetas. Sin embargo, un motivo que, en razón de su extrañeza y exigencia de esclarecimiento, pero sobre todo en razón de su especial importancia en la obra de Platón, habría merecido una descripción e interpretación precisa ha permanecido bien que mal ignorado. Me refiero al tema de la ocultación y de la reserva consciente del saber.

Este tema es extraño para nosotros porque en Europa, desde hace mucho tiempo, se ha impuesto como postulado la publicidad incondicionada de los frutos del trabajo filosófico y científico, y a causa de ello nadie cuenta ni siquiera con la posibilidad de que alguien pueda reservarse conscientemente un resultado digno

de mención. (Tengamos, sin embargo, en cuenta que la decisión de dar por principio publicación a los resultados del trabajo intelectual se alcanza por primera vez en el siglo XVII y no sin dificultades, según nos ha probado el sociólogo norteamericano Robert K. Merton[1]; se comprende que atribuir esta actitud a épocas anteriores sería, por consiguiente, ingenuo por ser ahistórico.)

Pero en lo que atañe a la frecuencia del tema de la ocultación es verdaderamente asombroso con qué regularidad Platón recurre a ella. Una y otra vez los interlocutores de Sócrates incurren en la sospecha de no querer mostrar su saber parcial o totalmente, bien sea simplemente para retenerlo para sí, como parece ocurrir con el heracliteo Cratilo o con el aspirante a teólogo Eutifrón, bien sea para someter a los demás a prueba como se le supone al sofista Pródico, o bien simplemente para engañarlos, como se tiene por posible en el caso de Critias, Calicles, Hipias y el rapsoda Ion[2]. En los casos mencionados podría ser todavía de alguna manera excusable que tal tema, que es verdaderamente importante para Platón, no haya recibido la atención debida. Parece, sin embargo, poco menos que increíble que no se haya caído en la cuenta de que la reserva del saber en uno de los diálogos más perfectos en el orden formal, en el *Eutidemo*, constituye el tema estructurante y con mucho también el determinante de sentido, sin cuya comprensión no se puede entender de forma completa el sentido del diálogo. La «acción» del *Eutidemo* consiste en el intento de Sócrates de obligar a los sofistas Eutidemo y Dionisodoro a dejar de una vez a un lado sus manejos poco serios y su jugar a confundir para que muestren lo que tengan que ofrecer de serio en el terreno de la filosofía, con lo que Sócrates les imputa que, disponiendo de importantes puntos de vista, hasta el momento, sin embargo, se los hayan reservado adrede. Al no conseguir provocar con halagos la «seriedad» de los sofistas, les recomienda que tampoco en el futuro sean pródigos de su sabiduría, sino que

[1] R. K. Merton: *The Sociology of Science*, Chicago, 1973, sobre todo las págs. 273 ss.

[2] Cf. *Cratilo* 383 b-384 a, 427 d e; *Eutifrón* 3 d e, 11 b, 14 c, 15 e; *Protágoras* 341 d; *Cármides* 174 b; *Gorgias* 499 b c; *Hippias minor* 370 e, 373 b; *Hippias maior* 300 c d; *Ion* 541 e.

se sigan portando tan reservadamente como hasta el momento, pues de esta manera, dice él, «lo raro adquiere valor» (*Eutidemo* 304 b; de cómo hay que interpretar la actitud de Sócrates nos vamos a ocupar todavía de manera inmediata).

La reserva consciente del saber filosófico no se la plantea Platón solamente como una decisión de individuos sino también como una medida de estado para la organización de la educación. Ya en el relativamente temprano «Protágoras», y no sin rasgos de humor, se esboza un cuadro ficticio de la Esparta «real» cuya verdadera fuerza no radicaría, según tal descripción, en hacer la guerra sino en filosofar. Lamentablemente, se dice, el resto de los griegos no habían tenido noticia de esa fuente de filosofía, la más antigua y más importante de Grecia, porque los espartanos no les permitieron tomar parte en ello, pues o bien tenían un trato oculto con sus pensadores de primera línea o bien ponían en escena las conocidas expulsiones de extranjeros cuya verdadera finalidad era el poder filosofar sin testigos (*Prot.* 342 a-e). De mayor confianza que esta jocosa ficción es el cuadro que presentan sendas utopías de estado. En *La República*, el minucioso plan para la formación de la *élite* filosófica dirigente presupone que los contenidos de la educación no están libremente a disposición de todos. La decisión de que sólo puedan ser llevados a esa formación los más capacitados para la contemplación del más alto principio, la idea del Bien, e incluso éstos no antes de los 50 años de su vida (*República* 540 a), carecería simplemente de sentido, si ya los veinteañeros, y entre ellos los mediana y débilmente capacitados, que deben ser excluidos de la «más exacta educación» (503 d), pudieran obtener en cualquier parte informaciones —incluso en forma escrita— sobre las actividades filosóficas de la última fase. La larga y trabajosa permanencia en las disciplinas propedéuticas y el tránsito planificado y en nada anticipativo hacia la fase inmediatamente superior sólo es pensable si los que disponen de las formas más altas del saber lo utilizan responsablemente, lo que significa que sólo lo hagan accesible a aquellos que están suficientemente capacitados para ello. (Tendremos ocasión de ver que Sócrates mismo en el diálogo *La República* se comporta estrictamente en este sentido.) En los posteriores proyectos de estado ideal de Platón, en *Las Leyes*, la dirección más alta del estado, el llamado «consejo nocturno», está rodeado de antemano de un aura de misterio: el ciudadano corriente del estado ideal cretense no tiene ningún acceso ni a las decisiones ni a las informaciones y educación, con base en las cuales los miembros del consejo toman sus decisiones (*Leyes* 951 d-952 b, 961 a b, cf. 968 d e).

b) *Sócrates mismo reserva su saber*

Según lo anteriormente dicho, se puede ya decir con precisión que para Platón —al revés que para el siglo XX— la reserva del saber era una idea central de una visible gran actualidad, lo que se nos hace más claro si consideramos la actitud de Sócrates en el *Eutidemo*. Hace poco hemos dicho que imputaba a los sofistas Eutidemo y Dionisodoro el que adrede ofrecieran sólo un «juego escénico», afirmando, sin embargo, que tras este «juego» había una «seriedad» filosófica todavía reservada provisionalmente. Su intencionado y continuo intento, a través de todo el diálogo, de hacer aparecer con halagos los «serios» puntos de vista de sus interlocutores muestra, sin embargo, con creciente claridad que, en realidad, ellos no disponen de nada fuera de los ridículos trucos con los que engañan a los jóvenes. Sócrates adivina todo esto desde el principio, su insistencia en una «seriedad» conscientemente ocultada detrás del «juego» de los sofistas no es sino pura ironía.

¿Por qué, entonces, elige esa forma de enaltecimiento de sus opositores? Una mirada a las teorías filosóficas a las que él mismo alude en ese diálogo, sin desarrollarlas naturalmente de modo fundamentado, puede explicar su comportamiento: es claro que ese «Sócrates» conoce la doctrina platónica de las ideas y de la anámnesis, incluida la teoría de la dialéctica. El lector actual sólo ve esto con certeza a través de una cuidadosa comparación de sus manifestaciones en el *Eutidemo* con los correspondientes desarrollos en otros diálogos, sobre todo en el *Menón*, en el *Fedón* y en *La República*. Sólo quien está en posesión de este trasfondo filosófico puede reconducir a una totalidad de sentido las dispersas e ines-

peradas alusiones fragmentarias, lo que quiere decir que, si de Platón sólo se hubiera conservado el *Eutidemo*, no podríamos comprender el punto de vista filosófico de la figura principal, lo mismo que en el diálogo es manifiesto que los interlocutores no comprenden a Sócrates. Con otras palabras: Sócrates actúa en el *Eutidemo* de forma «esotérica»: dispone de un saber profundo y fundamentado pero no ve ninguna necesidad de expresar este saber a los participantes de esta conversación que, por un lado, están insuficientemente formados y que, de otra parte, no disponen de las cualidades necesarias para la filosofía. La capacidad de reservar también el saber filosófico en caso necesario, si las circunstancias lo exigen, la presenta por ello Platón como una cualidad positiva del auténtico filósofo. Se trata pues de un hiriente sarcasmo cuando Sócrates, con irónicas alabanzas, atribuye a los seudofilósofos Eutidemo y Dionisodoro esa cualidad positiva que manifiestamente en modo alguno les es propia[3].

Así pues, quien haya comprendido la sutil ironía en el *Eutidemo* no comprenderá torcidamente la burla de Sócrates sobre la actitud sistemática de secreto aquí y en otros diálogos, entendiéndola como la expresión de una actitud antiesotérica de Platón, sino como indicio de que sólo el verdadero filósofo es capaz de una reserva con sentido, es decir, de una responsable comunicación del saber sintonizada con el receptor. La posición contraria, a saber, la de llevar el propio saber al mercado como un tratante que encarece a veces la mercancía tratando de vender lo más posible, sin tener en cuenta las necesidades y el grado de cultura de los oyentes, es, para Platón, la actitud propia de los sofistas. El sofista es por esencia antiesotérico. No hay nada de extraño en que Platón haga que sea precisamente Protágoras, la cabeza más eminente de la sofística del siglo V, el que defienda la sinceridad por principio de la comunicación del saber (*Protágoras* 317 b c).

[3] Para una mayor fundamentación de esta interpretación del *Eutidemo*, cf. mi contribución «Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons *Euthydemos*» («La burla de Sócrates sobre la actitud sistemática de secreto. Para la imagen del φιλόσοφος en el *Eutidemo* de Platón»), en *Antike und Abendland*, 26, 1980, 75-89, así como el capítulo «*Euthydemos*» en *PSP* (véase más arriba, pág. 22, nota 1), 49-65.

c) *Los diálogos remiten más allá de sí mismos*

Qué poco propio es de Sócrates, como correspondería a la figura ideal literaria del filósofo, el transmitir su saber a los hombres sin diferenciación ninguna, lo muestran —entre otros muchos ejemplos[4]— también diálogos como el *Cármides* y *La República*. Dentro del amplio marco de la acción representada en el *Cármides*, hay lugar a tratar, en una expresión metafórica de intención claramente perceptible, el caso de un remedio médico (φάρμακον) importado de Tracia que Sócrates podría dar al joven Cármides para curar su dolor de cabeza, pero no se lo da porque sólo podía servir, añade Sócrates, a quien antes hubiera dispuesto «hacer el ensalmo» a su alma (*Cármides* 155 e). La medicina, pues, está también aquí a disposición, pero con toda conciencia no se aplica porque el receptor todavía no está filosóficamente preparado para recibirla con aprovechamiento.

En *La República*, la «acción» a través de todo el diálogo consiste en el intento de los hermanos Glaucón y Adimanto de poner a Sócrates en trance de comunicar sus opiniones sobre la justicia. A pesar de su aprecio por los hermanos, no hay para él ninguna evidencia de que tenga que hacerlo, y se necesitan constantemente nuevos intentos de «forzarlo» para hacerle descubrir algo más de sus pareceres. En este caso es decisivo que la «constricción» utilizada por Glaucón y Adimanto sólo tenga éxito hasta un determinado punto: Sócrates esboza en verdad el cuadro de un estado ideal en lo que expresa también en qué consiste la justicia; pero cuando es forzado a exponer con mayor exactitud sus opiniones sobre la idea del Bien como principio de todo, explica que deja a un lado mucho y precisamente lo más importante, a saber, la dis-

[4] Casi todos los diálogos contienen algo interesante respecto al tema. Un cuadro completo de la forma socrática de comunicación de puntos de vista filosóficos intenté yo trazarlo en *PSP*.

cusión de la «esencia» (del *τί ἐστιν*) del Bien (509 c y 506 d e). Y cuando Glaucón en un momento posterior insiste de nuevo y quiere saber algo más exacto sobre la dialéctica filosófica, sólo presentada en esbozo por Sócrates, éste le hace saber también el fundamento de su limitación intencionada de la comunicación filosófica, diciéndole que él mismo, el propio Glaucón, era el motivo por no estar intelectualmente a la altura de explicaciones más precisas, de las que él, Sócrates, era capaz y para las que estaba dispuesto (*República* 533 a). Y con este ejemplo hemos tocado ya una característica estructural central de los diálogos platónicos: no sólo *La República* puede exhibir lugares como los descritos, más bien casi todos los diálogos muestran en algún lugar de destacada importancia, desde el punto de vista de la composición, una o varias exposiciones en las que el director del diálogo deja claro, sin lugar a ninguna duda, que él podría decir más cosas y más importantes precisamente sobre los aspectos más esenciales de la cuestión tratada, pero que no lo va a hacer en aquel lugar y momento. Estos lugares que son de la mayor importancia para la recta comprensión de Platón, y que todavía nos ocuparán repetidamente, los caracterizaremos de ahora en adelante como «lugares de omisión».

Ahora bien, todo lo que se describió en las últimas páginas —es decir, la repetida sospecha de que los interlocutores podrían estar reservando su saber, en segundo lugar, la aclaración de Platón del sentido de este tema con la «acción» del *Eutidemo*, inmediatamente después, la limitación del acceso a la filosofía en los proyectos del estado ideal, más adelante la acción de todos los diálogos que permiten reconocer una comunicación filosófica por parte de Sócrates estrictamente dirigida a personas concretas, es decir, su tratamiento «esotérico», y en conclusión incluso las manifestaciones explícitas de los «lugares de omisión»— todo ello, o, mejor, nada de ello, por muy chocante que sea y por muy necesitado que esté de una explicación, desempeñó ningún papel en la moderna exégesis platónica de las últimas generaciones. O bien fue absolutamente ignorado, como ocurrió con el sutil juego de Sócrates al utilizar el reproche de «esotérico», o, como ocurrió con los «lugares de omisión», fue sólo parcialmente captado y,

como consecuencia de cierta estrechez de miras, sistemáticamente mal interpretado[5].

La razón de ello, como ya se indicó más arriba, es que toda nuestra época, tanto la «moderna» desde la Ilustración como la llamada «posmoderna», no se sirvió de ninguna limitación consciente de la comunicación filosófica y en consecuencia no tiene ninguna comprensión para la misma. Sólo se ve precisamente lo que se conoce.

Platón no escribió para la moderna cultura libresca de los siglos XIX y XX. Si no empezamos a tomar en consideración ese punto de vista sencillo pero fundamental, estamos haciendo una mala construcción del acceso a su voluntad filosófica.

La consideración de la crítica platónica de la escritura en el *Fedro* nos hará comprender su posición respecto al problema de la comunicación filosófica (v. más adelante, cap. 12). Pero antes de llegar allí debemos intentar (caps. 6 y 7) la redacción de un inventario de las características esenciales de la forma (si bien al mismo tiempo relevante en cuanto al fondo) del diálogo platónico, y preguntarnos si puede ser reconocible para qué público escribió Platón (cap. 8) y si se atuvo a una teoría determinada de la interpretación de textos conforme a la cual haya escrito (caps. 9 y 10).

[5] Para el tratamiento de los «lugares de omisión» en la investigación, cf. *PSP* 324 ss. con la nota 144. El primero que reconoció claramente la importancia de estos lugares fue Hans Joachim Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles (Virtud en Platón y Aristóteles)*, Heidelberg, 1959, 389 ss.

Capítulo 6
CARACTERÍSTICAS DEL DIÁLOGO PLATÓNICO

Las observaciones que vienen a continuación intentan abarcar las características más esenciales que en conjunto constituyen el armazón fundamental de una morfología del diálogo platónico. En su conjunto, esas características son expresión de un concepto determinado de la comunicación del saber filosófico, y, por ello, indirectamente, también una opinión sobre una determinada idea de filosofía. Se toman en consideración sólo características para las que no hay ninguna o casi ninguna excepción y que se pueden encontrar en todas las fases de la obra platónica (razón por la cual no se toma en consideración, por ejemplo, la salida aporética que es característica de algunas de las primeras obras). Tales características fundamentales debería poder explicarlas cualquier teoría del diálogo platónico; sorprendentemente, sin embargo, como ya ahora debe ponerse de relieve, la teoría antiesotérica del diálogo, precisamente predominante en los siglos XIX y XX, sólo puede explicar esas características de una manera parcial, lo que representa un claro indicio de que debe ser reemplazada por un nuevo paradigma que se aproxime más a las convicciones de Platón.

1) Las obras filosóficas de Platón son, sin excepción, conversaciones. En el marco de la conversación son, sin embargo, también posibles largos discursos monologados.

2) La conversación se desarrolla en un lugar y espacio determinados. Los participantes son individuos característicamente reales, personas que, con pocas excepciones, se pueden identificar históricamente.

3) Cada diálogo tiene un personaje que de manera clara asume la dirección del coloquio. El nombre del director de coloquio es, en primer lugar, «Sócrates» que está individualmente caracterizado, lo mismo que los otros participantes, aunque, naturalmente, desde el principio con una cierta tendencia a un encumbramiento idealizado. En los últimos diálogos, el director de la conversación puede tener también otros nombres. En estos casos «Sócrates» queda, como personaje, menos configurado que los otros interlocutores.

4) El director de coloquio habla en cada caso sólo con un interlocutor. Conversaciones con más de dos interlocutores se dividen en tramos de conversación que muestran al director del diálogo en coloquio con interlocutores cambiantes. Los diálogos de tres personajes de una cierta amplitud no se dan. El director de coloquio puede suspender la conversación con su verdadero interlocutor y sustituirlo por un interlocutor imaginario en un diálogo tipo de carácter modélico.

5) El director de coloquio puede contestar a todas las objeciones. En los coloquios de carácter agonal puede replicar a todos los participantes, pero él mismo nunca es replicado. Todos los elementos que realmente hacen avanzar la conversación son introducidos por él (de vez en cuando, naturalmente, en forma «mayéutica»: hace salir a la luz pensamientos «de otros»).

6) La conversación no progresa de una manera continuada, sino que es llevada, por decirlo así, a un grado cualitativamente superior entrecortadamente, la mayoría de las veces con los rasgos de la defensa de un ataque.

7) El director de coloquio no lleva la argumentación a una conclusión orgánica, sino que apunta a temas futuros, finalidades de prueba, campos de trabajo cuyo tratamiento sería necesario considerarlo desde el punto de vista de la cuestión que se discute, pero que él caracteriza como externo al arco de la investigación presente. Cada diálogo platónico tiene sus lugares de omisión.

Capítulo 7
CUESTIONES SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS

Las más evidentes de estas características de las obras de Platón fueron establecidas en su mayor parte de forma precipitada en el sentido de los esquemas de pensamiento al uso de nuestro tiempo. Como se pensaba que de esta manera se tenían ya las respuestas correctas, repetidamente se desatendió el plantear las preguntas, objetivamente exigibles sobre el estado de los diálogos. Vamos a enumerar a continuación algunos de los malentendidos usuales de los que no debemos ser víctimas, a la vez que conjuntamente planteamos las preguntas más importantes que exigen tratamiento de urgencia en la consideración de la lista de características.

Con relación a 1): ¿Es para Platón el filosofar sólo posible en forma dialógica? ¿Está unido a la «comunicación existencial» (en el sentido de la filosofía existencialista del siglo XX) y es la forma de diálogo la única forma legítimamente pensable de la expresión filosófica?

Aquí hace falta ser prudente. No debiéramos olvidar que Platón, precisamente en aquel diálogo en el que hace a Sócrates hablar de manera particularmente larga contra el «largo discurso» sofístico (μακρὸς λόγος) y abogar en favor del método pregunta-respuesta, es decir, en el *Protágoras*, nos muestra al mismo tiempo

a un Sócrates que establece una larga discusión en una forma continuada de discurso (342 a-347 a) y suspende además de forma provisional la vital disputa con Protágoras en favor de un coloquio imaginario (sobre este artificio de Platón, véase más adelante, punto 4). El resultado al que llega Sócrates es, en cuanto al contenido, independiente de lo que Protágoras le contesta[1]. Esto se confirma con el hecho de que Platón en ocasiones describe a Sócrates como el único que medita en soledad, o le hace recoger supuestas homologías y discusiones anteriores o informaciones que dice haber recibido de un tercero[2]: todo lo cual muestra claramente que el director de la conversación está muy lejos de pretender concluirlo todo aquí y ahora; más bien consigue poner en la discusión claves de pensamiento y resultados que se tienen por esenciales. Esto debiera prevenirnos contra ingenuos ditirambos dedicados a «lo dialógico» y al «proceso vivo de la discusión». La significación de la dialogicidad del pensamiento no resulta negada por ello. Pero se trata de la dialogicidad del pensamiento, en la medida en que el pensamiento para Platón es un coloquio del alma consigo misma[3]. Lo que se encuentra por medio del pensar en solitario debe ser probado en el diálogo con otros; así, Sócrates caracteriza también como una necesidad común exponer a otros lo encontrado y asegurarlo con ellos[4]. Claro que lo primero recae sobre la comprobabilidad de principio, y si Sócrates pone especial valor en comprobarlo todo con el que *mejor* pregunte y responda, como asegura en el *Protágoras*, en este sentido remite sin duda menos al pensamiento de Protágoras que al suyo propio. Sin embargo, tal dialogicidad de principio puede quedar suficientemente representada con un modo de expresión no dialógico por la forma. Todo esto lo muestran con más que suficiente claridad las partes no dialogadas en la obra de Platón a las que pertenecen el

[1] Algo muy diferente es que dependa sin duda de las reacciones del interlocutor de turno el *cuánto* de opiniones y comprensiones propias le comunique Sócrates (véanse más adelante, págs. 101 s.)

[2] *Banquete* 175 b, 220 c d; *Critón* 49 a; *Menón* 81 a; *Gorgias* 493 a; *Hippias maior* 304 d; *República* 505 a 3, 611 b 9-10; *Fedón* 100 b 5.

[3] *Teeteto* 189 e, *Sofista* 263 e.

[4] *Protágoras* 348 d.

libro quinto y gran parte del libro sexto de *Las Leyes*, el discurso de Eros en el *Fedro* y sobre todo el maravilloso monólogo del personaje del título en el *Timeo*. Todo esto representa una tan genuina expresión de la filosofía de Platón como el proceder por pequeñas preguntas y aun más pequeñas respuestas.

Del uso platónico de la forma dialogada no debiéramos ser inducidos a creer que Platón quiera permanecer «anónimo», o esconderse detrás de las opiniones de sus personajes ficticios. Por muy extendida que esté la creencia en la «anonimidad» de Platón y por muy bien representada que haya estado por prestigiosos investigadores[5], no se trata en verdad sino de un ingenuo malentendido. Al pronto puede parecer como una sutil reflexión el que Platón en ninguna parte de su obra hable en nombre propio, sino que configure en forma dramática la confrontación de opiniones de otros. De todos modos, de aquí a un anonimato conscientemente buscado hay todavía una gran distancia. Un filósofo que realmente permaneció anónimo largo tiempo fue Sören Kierkegaard, quien con diferentes seudónimos como *Clímacus* y *Anticlímacus* representó opiniones contrapuestas: quien llegaba a reconocer que detrás de ello había un solo y el mismo anónimo, podía en realidad preguntarse confuso cuál era la verdadera opinión del autor. Nada parecido sucede con Platón: en ninguna parte se nos dice que haya hecho circular alguna de sus obras con nombre falso, y lo que él realmente pensaba quedó en todo caso sólo parcialmente oscuro en sus escritos aporéticos (aunque, en lo negativo, son también estos diálogos a menudo muy claros). Que Platón, por ejemplo, creía él mismo en la inmortalidad del alma, aunque «solamente» a Sócrates, a Timeo y al «Ateniense» les haga defender esta argumentación, apenas encontraríamos a un solo lector de la antigüedad que lo ponga en duda, y nosotros mismos daríamos prueba de una capacidad de juicio no precisamente sutil, si hoy mismo lo pusiéramos en duda.

[5] Un ejemplo temprano es Heinrich von Stein: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Siete libros para la historia del platonismo)*, Götingen, 1862, I 11 s.; en tiempo más reciente fue el influyente Ludwig Edelstein: «Platonic Anonymity» («La anonimidad platónica») en *American Journal of Philology* 83, 1962, 1-22.

Con relación a 2): El establecimiento del marco del diálogo en un tiempo y lugar determinados, así como la introducción de personajes individuales e históricamente reales es una consistente prueba de que en cualquier caso el acceso al filosofar sólo puede tener lugar por la disposición personal. Pero todo esto sería también mal comprendido como acentuación del condicionamiento temporal de los resultados perseguidos: existe en efecto también la opinión de que Platón creyó que el filósofo no tenía «que exponer nada que no pusiera inmediatamente en cuestión». Según esta creencia, Platón habría podido alcanzar una relativización de principio de la verdad buscada por el hecho mismo de la individualización y de la personalización de la marcha del diálogo.

La verdad es que Platón, en primer lugar, nunca representó este punto de vista, y, en segundo lugar, hay que tener en cuenta que la «historicidad» de las situaciones y de los personajes del diálogo es una historicidad suavizada por la más grande de las licencias poéticas. La finalidad de los interlocutores como la de los lectores es la de eliminar las eventuales ataduras personales para abrirse camino hacia verdades permanentes. El condicionamiento situacional y temporal de los coloquios es por ello un condicionamiento ejemplar o «ideal». Sólo por ello podemos reconocer en él nuestro propio condicionamiento. Si los personajes de Platón fueran *solamente* figuras históricas no podrían tocarnos tan de cerca como efectivamente lo hacen. Por suerte su carácter individual no lo es de manera histórico-casual, sino de forma válidamente general, si es que podemos hablar de esta manera.

Con referencia a 3): Sin duda Platón podría haber dispuesto de la posibilidad real de haber colocado junto a «Sócrates», o junto al eventual director de coloquio, interlocutores de la misma talla por inteligencia o carácter, o, a la inversa, de la posibilidad de haber dibujado a «Sócrates» y a los restantes «dialécticos» menos superiores. Curiosamente, la falta de un diálogo entre interlocutores del mismo rango ha sido raramente señalada y más raramente todavía se sintió como un problema. Pero nosotros no pasaremos de largo ante esta cuestión: está muy estrechamente relacionada con la cuestión de por qué se idealiza al director de coloquio o sólo se le caracteriza de una manera vaga, y ambas cuestiones

apuntan de nuevo a la concepción platónica de la comunicación del saber filosófico. Con opositores del mismo poder dialéctico, Platón habría podido dejar definitivamente sin solución cuestiones de carácter fundamental; ya se sabe que en Platón no se da una tal aporética *de principio* (la aporética de los diálogos tempranos no es por el contrario nunca el resultado de la contraposición de posiciones de igual capacidad de argumentación y en *La República* esa aporética queda, por otro lado, superada). Nuestra obligación es preguntarnos qué idea de filosofía presupone la concepción de personajes que se sirve de interlocutores desiguales.

En cuanto a 4): La evitación del diálogo entre tres significa que cada participante sólo queda referido al director de la conversación y sólo por él es corregido, los restantes puntos de vista no pueden fructificar por un contacto bilateral entre ellos. Si la discusión con un parecer concreto no es conducida de modo suficientemente eficaz por medio del interlocutor correspondiente, el director del diálogo puede saltarse soberanamente la limitación de hecho de las posibilidades y continuar la argumentación con un interlocutor imaginario. Tales interlocutores imaginarios son, por ejemplo, los ateos del libro 10 de *Las Leyes*, Diótima en *El Banquete* o el vecino anónimo de Sócrates en el *Hippias maior*. Los dos últimos ejemplos muestran por lo demás cómo el carácter «histórico» del conductor de coloquio puede ser ampliado como quien dice a voluntad por parte de Platón.

Respecto a 5): La decisión de Platón de encomendar siempre la dirección en cada diálogo a un personaje no haría necesario todavía el dotar a esa figura de una superioridad tal ante los otros que le permita superarlos en cualquier situación. Esto se aviene tan mal con el pensamiento moderno sobre la igualdad que se ha dudado lisa y llanamente de que Platón haya querido poner a Sócrates como absoluto vencedor en la confrontación de pareceres. Más productivo que la negación del estado de la cuestión es también aquí una vez más la pregunta por el concepto de filosofía que se exterioriza en esta decisión dramatúrgica.

Con referencia a 6) y 7): La significación de un ataque a un resultado alcanzado al que sigue una «ayuda» premeditada para asegurar ese resultado en un nivel más alto por medio de expedientes de pensamiento de más elevadas pretensiones y con fundamentos de mayor profundidad sólo se capta tras una consideración de la crítica de la escritura al final del *Fedro*. Y por no haber sido hasta ahora convertido este texto fundamental en el hilo conductor de una descripción de la estructura de los diálogos platónicos[6], tampoco el paso brusco a un nivel más alto de la argumentación, que nunca dejó de ser visto por algunos intérpretes, fue correctamente interpretado como expresión de la exigencia platónica de que el filósofo debe ir por delante de su logos.

El conductor del diálogo platónico puede filosofar conscientemente en diversos niveles, depende del interlocutor, de sus exigencias y de su capacidad de comprender, cuál ha de ser el nivel que «Sócrates» elija. Nunca pasa a un nivel superior sin un fundamento determinado: la verdadera filosofía no se brinda por sí misma a los que en ella puedan tener interés sino que más bien desea ser solicitada por ellos. Y como esto no fue comprendido —pues, en lugar de ello, se prefirió pensar en un supuesto Sócrates cargante, que filosofaba en la calle con cualquiera—, tampoco por ello se comprendió por qué el movimiento ascendente del autor se limita conscientemente: los «lugares de omisión», como se dijo más arriba, no fueron ni correctamente descritos ni reconocidos en su función, que a fin de cuentas consiste en remitir a la filosofía oral de Platón por encima de lo escrito.

[6] En mi libro *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (véase más arriba, pág. 23, nota 2) yo intenté corregir este descuido de la investigación sobre Platón desde Schleiermacher, quien ofreció la primera indicación para esta forma de considerar el problema.

Capítulo 8

¿PARA QUIÉN ESCRIBE PLATÓN?

Del mayor valor para nuestro enjuiciamiento de la lista de características, sería, si pudiéramos decirlo con seguridad, la contestación a la pregunta ¿para qué público escribe Platón? Con esta pregunta no hacemos sólo apelación a aquella tendencia de la ciencia literaria denominada «estética de la recepción» (y que en último término no hace más que continuar la preocupación de la filología clásica por presentar las necesidades y esperanzas del público a quien la obra va originariamente destinada como factor constituyente en el origen y conformación de la literatura). Las observaciones que hasta ahora hemos hecho más bien han llevado ya de forma repetida a la conclusión de que Platón era claramente consciente de la recepción cada vez diferente de los contenidos filosóficos. ¿Le llevó esta conciencia a decidirse por un determinado público lector?

No hay por parte de Platón ninguna contestación a esta pregunta que nos obligue y tampoco era de esperar dada su decisión a favor de una dramatización constante de lo representado. Por ello nos vemos reducidos a conclusiones derivadas del contenido y el tono de los diálogos.

Y por cierto que el cuadro que nos presentan los diálogos no es en este aspecto de ningún modo uniforme. En un extremo de

una amplia escala de posibilidades está el pequeño diálogo *Critón*: con su conmovedora personificación de las leyes que recomiendan a Sócrates permanecer obediente a su patria, y que con su falta de argumentación de cierta consistencia parece primariamente escrito para el profano en filosofía inclinado a valorar la lealtad. En el otro extremo podríamos poner al *Timeo*: no sólo ofrece una profunda doctrina de los principios de la naturaleza, sino que en su segunda parte nos presenta resultados de alta especialización procedentes de las diversas disciplinas de la ciencia natural; es evidente que una obra tal se basa en sistemáticos trabajos previos y en un conocimiento fundamentado de la bibliografía especializada, y quienes la reciben de la manera más rigurosamente apropiada son los especialistas y los interesados previamente formados en esa cuestión. La renuncia a la dialogización y la forma de expresión en parte conscientemente oscura exigen además del lector una no pequeña capacidad de aguante. Capacidad de resistencia y agudeza en el más alto grado son igualmente las exigencias de la segunda parte del *Parménides* que, si es verdad que se desarrolla en preguntas y respuestas, también es verdad que, por medio de una rigurosa concentración en la lógica de los conceptos abstractos de «uno» y «múltiple», renuncia conscientemente a la gracia y a la vivacidad que, en general, caracterizan a Platón.

Esta segunda parte del *Parménides* se comprende como «ejercicio» (*γυμνασία*, *Parm.* 135 d 7) para el que se elige como interlocutor del conductor de coloquio al más joven y menos complicado de los presentes (137 b c). Jóvenes adeptos a la filosofía son también los interlocutores en los diálogos más tardíos, *Teeteto, Sofista, Político* y *Filebo* cuyas discusiones, en comparación con los primeros diálogos, tienen, propiamente hablando algo que suena a profesión y a escuela. El aspecto de ejercicio metódico resulta también subrayado en estas obras (cf., por ejemplo, *Político* 285 c-287 a, *μελέτη*, «ejercicio» 286 b 1).

De estos destinatarios de las preguntas *dentro* del diálogo, se podrían también deducir los destinatarios mismos de los diálogos: éstos serían primariamente escritos para discípulos de la Academia como método de ejercicios y como base para sus discusiones. En razón de su formación previa en filosofía platónica, los discí-

pulos estaban ciertamente en situación de resolver los enigmas y aporías del texto y completar las fundamentaciones que faltasen. El apuntar fuera de sí de los diálogos podría relacionarse con una supuesta finalidad práctica en el marco de la enseñanza de la filosofía dentro de la Academia o incluso encontrar en ello una cabal explicación. No cabe ninguna duda de que de esta suposición se deriva una fundamentada interpretación al menos de las primeras obras aporéticas[1].

Hasta ahora parece como si tuviéramos que contar con tres diferentes grupos de destinatarios: con los profanos, con los que han recibido previamente una formación científica y con los discípulos de Platón en la Academia. Sin embargo, no dejaría de ser algo arbitrario pretender separar estrictamente a estos grupos unos de otros. Quien hubiera entrado recientemente en la Academia no se diferenciaría apenas en cuanto a su formación de los «profanos» filosóficamente interesados; por otro lado, es de suponer que un «discípulo» bien dotado, a la vista de la intensidad con la que en la Academia eran tratados estudios científicos, en un tiempo relativamente corto, era ya un «especialista» en esta o en aquella disciplina. Y no olvidemos que ningún diálogo carece de interés para los filosóficamente adelantados, al igual que, al revés[2], ningún diálogo es tan inaccesible que no pueda ser leído con provecho por un principiante.

En el *Fedro* explica Platón que el valor del mejor de los escritos (que en conjunto no merecen ser seriamente valorados) consiste en que representan una ayuda de la memoria para el sabio (*Fedro* 278 a 1); se dice allí que el filósofo escribe por juego y para tener un medio de recordar en su vejez; para sí mismo y para cualquiera que siga la misma huella (276 d 1-4). ¿Y quiénes son los sabios que siguen la misma huella que Platón? ¿Podemos restringir el campo de las disciplinas de la Academia? Supongamos por un momento que los diálogos eran realmente en primer término «manuales de ejercicios para su uso en la enseñanza»: ¿se sacaría de ahí la consecuencia de que «no eran literatura pensada para un público más amplio»?[3] Platón, precisamente, sabía que un libro, una vez escrito, puede extenderse sin control entre los lectores más diferentes (*Fedro* 275 e); él mismo habría debido ya tomar medidas que impidieran la difusión de sus escritos, si hubiera querido librarse de un público más amplio. En los escritos de Isócrates tenemos sin embargo un testimonio contemporáneo de que las obras de Platón eran leídas también fuera de la Academia, y la exigente forma literaria de obras maestras como el *Fedón*, *El Banquete*, el *Eutidemo* o el *Fedro* garantizan la seguridad de que también ellas fueron escritas para un público literariamente formado. Los aspectos políticos de obras como la *Apología*, el *Menón*, el *Gorgias* y *La República* difícilmente pueden, a su vez, ser suficientemente explicados bajo la suposición de que estuvieron dirigidas exclusivamente a los más jóvenes de entre los que tenían las mismas simpatías. Y finalmente debemos recordar la gran fuerza proselitista (protréptica) que arranca de todas las obras primeras y medias de Platón y que todavía se deja sentir en muchas partes de las obras más tardías: apunta sobre todo en primer lugar a aquellos de fuera a quienes todavía se les plantea la orientación hacia la filosofía.

De ello se deduce, a pesar de las muy diferentes exigencias intelectuales que plantean algunos diálogos, que el público culto constituyó primariamente el público apetecido por Platón. Sin embargo, de ese público no se puede excluir con seguridad ningún grupo. Dicho de una manera simple: Platón escribe para todos.

[1] Cf. Reinhold Merkelbach: *Platons Menon*, editado, traducido y explicado en su contenido por R. M., Fráncfort, 1988, Introducción 5-10; Michael Erler: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons (El sentido de las aporías en los diálogos de Platón)*, Berlín-Nueva York, 1987.

[2] Quizá con la única excepción de la segunda parte del *Parménides*.

[3] Véase Merkelbach, *loc. cit.*, 6.

Capítulo 9

¿HABLA EL DIÁLOGO PLATÓNICO CON VOCES DIFERENTES? LA MODERNA TEORÍA DEL DIÁLOGO

Como hemos, pues, visto, Platón sabía que, una vez publicado un libro, puede caer en manos de un lector de cualquier tipo. Y sabía, según lo prueba la discusión en torno a un poema de Simónides en el *Protágoras* (que más adelante nos ocupará de manera más concreta), que diferentes tipos de lectores tienden a extraer cosas diferentes del mismo texto. Y, por lo menos en la parte más sobresaliente de su obra, escribió conscientemente para todos.

¿Quiere decir esto que era su finalidad dirigirse con el mismo texto y al mismo tiempo a lectores diferentes de manera específica para cada uno? ¿Disponía de una teoría literaria que le permitiera dar a entender con la misma palabra a unos una cosa y a otros otra? Y, si conocía tal técnica, ¿la utiliza para comunicar conscientemente lo más esencial de lo que tenía que decir en forma tal que lo comunicado sólo pudiera ser captado por un tipo concreto de lectores?

La cuestión de la que aquí se trata resulta inesperadamente alumbrada por reflexiones que Ludwig Wittgenstein presentó en una primera versión del prefacio a sus *Philosophischen Bemerkungen* (*Observaciones filosóficas*)[1]:

[1] Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß,* editado por Georg Henrik von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, Fráncfort, 1977, 23.

«Si un libro ha sido escrito sólo para algunos pocos, ello se prueba por el hecho de que sólo algunos pocos lo comprenden. El libro debe producir automáticamente la separación entre los que lo comprenden y los que no. [...] Si no quieres que determinadas personas entren en una habitación, no tienes más que poner un candado del que no tengan llave. Pero no tiene sentido hablar con ellos de ello, ¡a no ser que quieras que admiren la habitación desde fuera! Lo correcto es que pongamos en la puerta un candado que sólo llame la atención de aquellos que puedan abrirlo y la de los demás no».

Así pues, Wittgenstein tiene por posible y al mismo tiempo por indispensable que el escritor provea su texto con un «candado», en el que de antemano sólo reparen determinados lectores por quienes luego también pueda ser abierto. Por medio de este «candado» espera Wittgenstein una «automática» separación de los lectores que ponga a un lado los que entienden el libro y al otro, los que no.

Wittgenstein, al hacerse estas reflexiones, no pensaba de ningún modo en Platón. Sin embargo, cuando escribió esto hacía ya más de cien años que había una teoría del diálogo platónico que atribuía a Platón la intención de provocar una «automática separación» de los lectores por medio del libro, y que prometía mostrar y abrir el «candado» que él había puesto delante de sus diálogos. Me estoy refiriendo a la ya muchas veces mencionada teoría que Friedrich Schleiermacher inauguró, y que nosotros, por haber tenido ella la más amplia difusión de sus contenidos fundamentales a lo largo de los siglos XIX y XX, podemos llamar la «Teoría moderna del diálogo platónico».

Según esta teoría, el propio diálogo puede buscarse por sí mismo sus lectores porque en efecto de forma automática podía mantener alejados a los lectores inadecuados. Tampoco, según ella, el diálogo dice siempre lo mismo ya que ante nuevos lectores descubre nuevos niveles de sentido y de esta manera responde a las preguntas del lector apropiado. En este sentido, puede tam-

bién defenderse el propio diálogo platónico contra ataques, pues los ataques de los que no lo comprenden no alcanzan en absoluto al nivel más profundo de su sentido; en cambio, las dudas del lector que comprende pueden ser resueltas por «respuestas» ulteriores. Estas posibilidades del libro-diálogo, según esta teoría, lo convierten en un texto «activo», en un «interlocutor» con el que el lector tiene que entrar en conversación.

Dejemos sentado en primer lugar que esas facultades positivas del libro-diálogo «activo» se consiguen por la negación de las deficiencias que Platón atribuye en el *Fedro* a la escritura (*γραφή*) por sí misma. La escritura, dice Platón, dice siempre lo mismo, no puede responder a preguntas ni elegir sus propios lectores ni defenderse contra ataques (*Fedro*, 275 d, e). En ningún sitio dice Platón que haya o pueda haber una forma de expresión escrita con la que se puedan superar estas carencias de principio de la literatura escrita. Únicamente el filosofar *oralmente* queda incontaminado de estas debilidades: el «sabio» puede en la conversación viva buscarse por sí mismo su interlocutor apropiado; a las cuestiones que se les planteen no responderá literalmente siempre lo mismo y puede defenderse contra las objeciones que se le hagan (276 a, e).

La creencia de la moderna teoría del diálogo de que el diálogo platónico escrito pueda en lo fundamental producir los mismos resultados que el discurso «vivo y lleno de inspiración del sabio» (*Fedro*, 276 a 8), es decir, el discurso oral, y que por ello también Platón esté destinado a desvelar el mismo campo que en su filosofar hablado, no puede justificarse en ningún texto platónico, ni en el *Fedro* ni en ningún otro sitio. La opinión de que el diálogo sea la única forma de escritura que pueda estar por encima de su carácter de libro[2] representa un paso esencial que va más allá de Platón y cuya justificación trataremos de poner a prueba a continuación.

Antes de comenzar esta verificación debemos adelantar dos consideraciones en la caracterización de esta teoría.

[2] En la formulación de Paul Friedländer: «El diálogo es la única forma de libro que parece superar al libro mismo» (Paul Friedländer: *Platon*, I, 1964[3a], 177).

1) La moderna teoría de la estructuración dialógica tuvo desde el principio una finalidad antiesotérica que se ha conservado hasta el día de hoy. Ya antes de Schleiermacher, W.G. Tennemann, en su *System der platonischen Philosophie (Sistema de la filosofía platónica)* (2 vols., Leipzig, 1792-1795), había defendido el punto de vista de que Platón nunca había tenido la intención de expresar totalmente su filosofía en forma escrita. Contra tal teoría, Schleiermacher[3] proyectó la concepción del diálogo como una forma de representación que es en último término de la misma índole que el coloquio oral y que por ello está determinada a ofrecer sin lagunas la filosofía de Platón, si no de una forma directa, sí en una transmisión indirecta. Desde Schleiermacher, la comunicación «indirecta» en general está considerada como una técnica literaria que excluye el esoterismo. Pretensión ésta que también deberá ser sometida a prueba por separado.

2) A la vista de esta teoría, se puede caracterizar la moderna teoría del diálogo como la «interpretación antiesotérica de Platón», y, en este sentido, contrapuesta a la «interpretación esotérica» que fue representada en nuestro siglo por Léon Robin, Paul Wilpert, Hans Krämer y Konrad Gaiser. Por desgracia, la argumentación que se contrapone desde esta parte es también al mismo tiempo muy confusa. En verdad Schleiermacher no ha considerado en modo alguno ni tampoco superado el esoterismo platónico, sino que únicamente —como corresponde a una tendencia general del romanticismo alemán— la ha interiorizado, la ha colocado en el interior del receptor, o, dicho con sus propias palabras, la ha convertido en una «condición del lector». En efecto, también Schleiermacher y sus seguidores comparten con los «esotéricos» la opinión de que Platón estaba muy lejos de pretender ofrecer a todo el mundo sin ningún encubrimiento todo lo que para él era verdaderamente serio. Únicamente discuten el hecho de que Platón haya limitado conscientemente la comunicación filosófica, y aseguran que todo lo esencial está expresado en el escrito y solamente velado por las técnicas de la comunicación indirecta. Depende del lector el elevarse a la categoría de un «ver-

[3] En la «Introducción» a su traducción de Platón (vol. I, 1, Berlín, 1804, 5-36).

dadero escucha del interior» (Schleiermacher), o, según la metáfora de Wittgenstein, saber ver el candado y saber abrirlo. El resultado es un punto de vista al que sólo se lo podría caracterizar correctamente como «esoterismo inmanente al diálogo». La separación fundamental para el esoterismo entre receptores «apropiados» y «no apropiados», con la consiguiente exclusión de los últimos, es decisiva también para esta posición, sólo que, según ella, la separación se produce «automáticamente» por medio del libro.

No debemos, pues, elegir entre una interpretación «esotérica» y «antiesotérica» de Platón, sino entre dos formas del esoterismo: al esoterismo inmanente al texto —se le podría llamar también esoterismo «hermenéutico»— se le opone el esoterismo que excede al diálogo o esoterismo «histórico»; éste da cuenta de la realidad histórica de una doctrina de los principios que nunca ha sido fijada por escrito: aquella doctrina de los principios a la que preferentemente se dirige Aristóteles cuando en la *Metafísica* critica a Platón.

Para poder decidir con fundamento entre estas dos posiciones será necesario implicar en el examen antiguas teorías de la pluralidad de sentido del texto, referir la posición de Platón respecto al tema y sobre todo considerar más de cerca su crítica de la escritura (a tratar más tarde, capítulos 10 y 12). Claro que las observaciones que hasta ahora hemos hecho no nos dejan en absoluto huérfanos de criterio respecto a esta cuestión.

Es chocante que la moderna teoría del diálogo, de extracción schleiermacheriana, ignore los lugares de omisión o de reserva del saber. Está obligada a ignorarlos o a minimizarlos porque por principio no encajan en su proyecto. Conforme a la metáfora wittgensteiniana de la «habitación» y del «candado» en la «puerta»[4], no se trataría en los lugares de reserva platónica de la referencia a la existencia de un candado invisible para muchos —es decir, no aquel comportamiento que Wittgenstein rechaza explícitamente para su propia persona—, sino más bien de la afirmación de que hay todavía otras «habitaciones» ante las que el lector no se encuentra en absoluto todavía. Es de suponer que Wittgenstein habría rechazado también una afirmación de esta índole, ya que parece creer que el único motivo para hablar sobre los límites de la comunicación pueda ser el deseo del autor de que los lectores «admiren la habitación desde fuera», y por ello entiende como «más decente» el empleo de un candado no visible a primera vista. Por una valoración semejante, también muchos lectores consideran que cualquier forma de esoterismo es de alguna manera repugnante. De ello se puede deducir claramente que puede haber también otros motivos que los citados por Wittgenstein: por ejemplo, que Platón muy seguramente abrigaba el deseo de que entraran en su «habitación» la mayor cantidad de personas posible, pero en todo caso no sin una preparación. La admiración desde fuera le era absolutamente indiferente. Ateniéndose a esto, podía él referirse abiertamente a la existencia de otras «habitaciones», sin contravenir en lo más mínimo la «decencia» wittgensteiniana.

[4] Véase arriba, nota 1 de este capítulo.

En segundo lugar, la moderna teoría del diálogo hace depender la comunicación (la comunicación *indirecta*) de las concepciones fundamentales únicamente de las cualidades intelectuales del lector. En efecto, el descubrimiento de un sentido «propio», más profundo, detrás de un texto o detrás de un proceso mental que a otros les parecen manifiestos y sin problemas, es un resultado de la observación lingüística, del análisis lógico, de la memoria y de la capacidad combinatoria, en suma, un resultado del intelecto. Sin embargo, ya hemos visto en una rápida mirada al cuento marco del *Cármides* (véase pág. 33) que el empleo del remedio medicinal del que dispone Sócrates se hace depender de que Cármides haga antes «exorcizar» a su alma, lo que quiere decir aquí que esté dispuesto a la adquisición de la virtud moral de la «prudencia» (σωφροσύνη). Del mismo modo hemos visto que Calicles en el *Gorgias* no queda excluido de los «grandes misterios» por falta de inteligencia sino por la índole moral de su carácter. Y, finalmente en *La República*, donde se expresa de manera muy ajustada a los principios sobre las cualidades requeridas por la «naturaleza filosófica», Platón acentúa los rasgos éticos no menos que los rasgos intelectuales (*República*, 485 b-487 a). Cualquier teoría de la comunicación de «lo apropiado» que ignore totalmente esta condición merece ser considerada con cierto reparo.

Capítulo 10
UNA TEORÍA ANTIGUA DE LA INTERPRETACIÓN

El pensamiento de que un texto pueda hablar con varias voces o por lo menos con dos no es en absoluto de origen moderno. Ni siquiera en tiempos de Platón era nuevo. Al menos el público aristocrático de un Teognis (v. 681 s.) o de un Píndaro (*Olímp.* 2. 83-86) estaba ya hacía tiempo familiarizado con ella[1]. Tal idea cobró una especial significación desde el siglo VI para la exégesis de Homero. En el curso de la época arcaica, los poemas homéricos habían alcanzado en el mundo griego una valoración de autoridad, no sólo como modelo estético, sino como visión global de lo humano y lo divino. Jenófanes, el poeta-filósofo, lo sintetizó en la fórmula de que todos habían «aprendido según Homero desde el principio»[2]. Precisamente este Jenófanes fue uno de los más influyentes de entre aquellos que mostraron su repugnancia ante el cuadro antropomórfico del mundo homérico de los dioses. Y expresaba su burla diciendo que si los bueyes pudieran hacer figuras de dioses las harían en forma de buey, como los caballos las harían en forma de caballo. Y en cuanto al comportamiento de estos dioses, Jenófanes encontraba que Homero y Hesíodo les habían atribuido todo lo que entre los hombres era merecedor de reproche y vergüenza[3]. Heráclito, otro agudo crítico de la teología de los poetas, llegó incluso a decir que había que excluir a Homero de las competiciones literarias[4].

[1] Véase más adelante, pág. 156, nota 2.
[2] Jenófanes Diels-Kranz 21 B 10 (*Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, 1952[6a], 131).

Claro que el poder de la tradición era desde hacía mucho tiempo demasiado grande para cualquier intento de deshacerse de ella; por otro lado, la nueva crítica filosófica era demasiado convincente para dejar sin cambio a la tradición. Se impuso el convencimiento —del que tenemos como primer testimonio a Teágenes de Regio[5] a fines del siglo VI— de que Homero, con sus aparentemente crudas historias de engaños, luchas, celos y amores en el mundo de los dioses, comunicaba elementos de sabiduría no accesibles a una comprensión inmediata. El procedimiento alegórico homérico se convirtió pronto en un patrimonio común de la cultura griega y contribuyó esencialmente a que el papel de Homero como maestro de los griegos no sólo no decayera tras la temprana crítica filosófica sino que, por el contrario, se fortaleció. En los siglos más tardíos, tanto la Stoa como el neoplatonismo contribuyeron al ulterior desarrollo de ese método de exégesis poética y, como no se trataba de aclaraciones particulares sino de un método completo, su aplicación no pudo quedar al margen de otros textos «teológicos». Eurípides nos ofrece un ejemplo impresionante de la interpretación del «sentido profundo» de un mito por medio de un sacerdote: Tiresias, en *Las Bacantes,* aclara a Penteo, que no se muestra creyente, lo que «verdaderamente» significa que Dionisos haya nacido de un muslo de Zeus (Eur. *Bac.,* 272 ss). Hay también de un autor desconocido una exégesis semejante de un texto órfico contenida en un papiro que fue encontrado en una tumba del siglo IV antes de Cristo[6]. Que ese método, que primeramente era un método de exégesis poética, encontró aplicación también en los textos de prosa nos lo

[3] Jenófanes *D-K,* 21 B 15 y 11.
[4] Heráclito *D-K,* 22 B, 42.
[5] Testimonios en *D-K,* 8 A 1 - 4; cf. G. Lanata: *Poetica Pre-Platonica,* Florencia, 1963, 104 ss.
[6] El llamado Papiro de Derveni. Texto impreso en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik* 47, 1982, después de la pág. 300.

testimonia Isócrates. En la segunda parte del *Panatenaicos* (12, 240 ss.) describe Isócrates cómo la comparación entre Atenas y Esparta, desarrollada en la primera parte y que resulta absolutamente favorable a Atenas, es entendida por uno de sus alumnos como si se tratara de una alabanza de Atenas sólo en una comunicación superficial para un lector ligero, mientras que un lector más avisado descubriría detrás de todo y como la auténtica opinión de Isócrates una oculta toma de posición en favor de Esparta. Para el alumno la alabanza de Atenas no habría sido planteada en forma directa y simple (*οὐχ ἁπλῶς*, 12, 236), sino con la intención oculta de probar si los alumnos recordaban los puntos de vista del maestro expresados con anterioridad y si se habían percatado del discurso por medio de una reflexión filosófica[7]. Se dice allí que poder escribir de este modo, es decir, en «discursos de doble sentido» (*λόγοι ἀμφίβολοι*) que pueden ser entendidos de una manera u otra y que dan ocasión a controversias, es «hermoso y filosófico» (12, 240 *καλὸν καὶ φιλόσοφον*). Lo sorprendente es que Isócrates no toma partido ni por esta teoría de la escritura de doble intención oculta ni por la interpretación que ve en su crítica a Esparta justamente lo contrario[8].

---

[7] Isócrates, 12, 236: «Me das la impresión de haber organizado la convocatoria de nuestro círculo y la alabanza de nuestra ciudad no sin segunda intención ("no sencillamente") y no como tú nos dijiste, sino con la intención de poner a prueba si nos esforzamos en nuestra formación ("si nosotros reflexionamos filosóficamente") y si recordamos lo que dijo en nuestras discusiones, y si somos capaces de reconocer de qué manera se compuso el discurso» (*...δοκεῖς δέ μοι ποιήσασθαι τήν τε παράκλησιν τὴν ἡμετέραν καὶ τὸν ἔπαινον τὸν τῆς πόλεως οὐχ ἁπλῶς, οὐδ' ὡς διείλεξαι πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ' ἡμῶν μὲν πεῖραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν ταῖς διατριβαῖς λεγομένων καὶ συνιδεῖν δυνηθεῖμεν ἂν ὃν τρόπον ὁ λόγος τυγχάνει γεγραμμένος...*). Cf. *PSP* 360 con nota 42; M. Erler: «Hilfe und Hintersinn. Isocrates' Panatenaikos und die Schriftkritik im Phaedros» («Ayuda y doble sentido. El 'Panatenaicos' de Isócrates y la crítica de la escritura en el *Fedro*»), en *Understanding the Phaidrus*. Actas del II Simposio Platónico, ed. L. Rossetti, San Agustín, 1992, 122-137.

[8] Isócrates 12.265: «en cuanto a lo otro que él había tratado, yo no dije nada: ni que él con sus conjeturas hubiera dado con mi intención ni que la hubiera marrado, sino que lo dejé en la situación a la que él mismo se había conducido» (*...περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἐφθεγξάμην ὧν εἶπεν, οὐθ' ὡς ἔτυχεν ταῖς ὑπονοίαις τῆς ἐμῆς διανοίας, οὐθ' ὡς διήμαρτεν, ἀλλ' εἴων αὐτὸν οὕτως ἔχειν ὥσπερ αὐτὸς αὐτὸν διέθηκεν*).

Ahora bien, ¿qué pensaba Platón de esta teoría de la interpretación y del «hablar enigmático» (*αἰνίττεσθαι*) ante el cual el lector debe atenerse a un secreto «sentido oculto» (*ὑπόνοια*)?

Naturalmente, él sabe que un pensamiento filosófico puede ser entendido en un nivel más alto o más bajo. En el *Cármides*, hace intencionadamente que Sócrates interprete de manera superficial y errónea la idea de «que cada uno haga lo que le corresponde» (*τὰ αὑτοῦ πράττειν*) no para refutar la definición «prudencia es hacer lo propio de uno», sino por el contrario para establecer en conclusión que prudencia no puede ser «hacer lo propio de uno» *en el sentido* que él en principio pretendía hacer comprender; el cambio estaría justificado porque el autor de la definición habría expresado un «enigma» y no habría dicho lo que verdaderamente tenía en mente (*Cárm.* 161 c d, 162 a). Pero en qué otro sentido podría ser entendido este concepto de modo racional, eso no lo dice Sócrates, y ello puede entenderse como una incitación de Platón al lector para buscar ese sentido por sí mismo.

En cualquier caso, Platón, al contrario que el alumno de Isócrates en el *Panatenaicos*, nunca caracteriza la escritura en razonamientos de doble sentido como «hermosa y filosófica». La finalidad de la comunicación del conocimiento es la «claridad y seguridad (o estabilidad)» del conocimiento (*Fedro* 275 c 6 *σαφὲς καὶ βέβαιον*, 277 b 8-9 *βεβαιότητα καὶ σαφήνειαν*, cfr. 278 a 4-5 *τὸ ἐναγὲς καὶ τέλεον*). Esa finalidad sólo es alcanzable por medio del *lógos* vivo de la oralidad. Claro que, como Platón entiende el *lógos* escrito como imagen (*εἴδωλον*) del oral (*Fedro* 276 a 8-9), también el texto escrito debe en último término permanecer referido al mismo fin, a la oralidad, aunque nunca pueda ser alcanzado (lo mismo que las cosas sensibles, caracterizadas por la imagen, tienden a la perfección de sus modelos, las ideas, sin poder alcanzarlos nunca: *Fedón* 75 a b). La opinión de que la anfibología propuesta pueda elevar la claridad y la estabilidad del conocimiento al que se tiende, con toda seguridad, no es platónica. La comunicación «de sentido oculto» de verdades más profundas sobre los dioses en forma mitológico-poética es rechazada por Platón para su futuro estado ideal, con la razón de que el oyente no puede

distinguir con seguridad entre «sentido oculto» (ὑπόνοια) y lo expresado directamente (*República* II 378 d). Aunque esto se dice en un primer momento de un *joven* receptor, el problema permanece el mismo cuando se plantean «enigmas» más complicados correspondientes a oyentes o lectores más avanzados. Así, Platón, al comienzo de *La República*, termina una discusión sobre una palabra de Simónides, en la que Sócrates sospecha la existencia de un «enigma»[9], con un resultado absurdo y con la confusión del interlocutor (*República* I 331 d-336 a). Debe recordarse además el uso platónico, fuertemente irónico, del método de la interpretación etimológica de sentido oculto referida a los nombres de los dioses en el *Cratilo* (400d ss.), así como su minusvaloración global de la interpretación alegórica de los mitos, considerada en el *Fedro* (229 c-230 a) como una ingeniosidad superflua.

La valoración manifiestamente minúscula de Platón de una exégesis poética que tienda a un significado oculto y su renuncia a transportar ese método explícitamente a textos de prosa o a pronunciarse en favor de una forma de escritura de doble sentido, como si se tratase de una capacidad filosófica, hacen también una vez más totalmente improbable (cf. más atrás, págs. 50-51) que pueda haber desempeñado para él un papel central, en una técnica literaria que correspondiera a estos fines.

[9] *República* I 332, b 9 ᾐνίξατο ἄρα... ὁ Σιμωνίδης, «así pues, Simónides habló enigmáticamente».

Capítulo 11
LA INTERPRETACIÓN DE SIMÓNIDES EN EL *PROTÁGORAS*

De gran interés para nuestro tema es igualmente la dramatización que hace Platón en la parte central del *Protágoras* (338 e-347 a), del intento de avanzar en una cuestión filosófica a través de la interpretación de un texto. En esta dramatización realizada con singular arte y encaminada a cuestiones de principio se muestra cómo dos intérpretes de extraordinaria competencia, Protágoras y Sócrates, llegan a posiciones contrapuestas en la interpretación del mismo tema. Protágoras entiende que la capacidad de interpretar la literatura de forma apropiada es, en términos generales, la parte más importante de la formación cultural (338 c), y por ello quisiera interrogar a Sócrates precisamente en ese campo. Hace mención de un poema de Simónides que también es muy bien conocido de Sócrates, según éste asegura, y que tiene por bueno. Según Protágoras, Simónides en este poema se contradice a sí mismo a una distancia de pocas líneas, por haber dicho primero que es muy difícil hacerse un hombre bueno y poco después criticar a Pítaco por haber expresado el dicho de que es difícil ser un hombre noble. Y se pregunta Protágoras ¿cómo puede ser bueno un poema donde se contiene tal contradicción? (339 b-d).

Sócrates, por su valoración inicial positiva del poema, está dispuesto a «ayudar» al poeta y con ello a sí mismo (βοηθεῖν τῷ

ἀνδρί, 340 a 1, cf. 341 c 8-9), es decir, a justificar el poema y su juicio sobre el mismo. Platón le hace aquí dar cuenta de un método de la interpretación increíblemente avanzado: hace observaciones al uso del lenguaje de Simónides, se sirve del método sinonímico de Pródico, esto es, de la teoría semántica más moderna del momento, hace algo así como una reconstrucción del horizonte espiritual al expresar nominalmente presupuestos ocultos del poema, y descubre la real intención de Simónides de corregir a Pítaco.

Es cierto que, a pesar de todo el aparato metodológico y del considerable grado de reflexión, difícilmente puede considerarse correcta la interpretación de Sócrates en todos sus puntos. En dos puntos esenciales, «Sócrates», es decir Platón, introduce su propia concepción de las cosas y con ello se aparta esencialmente de la intención de Simónides o bien la deja a un lado: en primer lugar, niega la contradicción subrayada por Protágoras, distinguiendo entre *hacerse* bueno, cosa que es posible por un corto espacio de tiempo, y *ser* bueno, lo que no le es posible al hombre por largo tiempo, con lo cual se asigna a Simónides, un poeta ametafísico de la época arcaica, la tarea de hacer la distinción ontológica de Platón entre *devenir* y *ser*, y al mismo tiempo la de hacer gala del concepto platónico de filosofía, según el cual le es posible al hombre en el ejercicio del pensamiento conseguir su propósito por un corto espacio de tiempo, pero le es imposible mantenerse en esa meta durante un largo período[1]. En segundo lugar, Sócrates cree confirmar en Simónides el tema fundamental de su ética, a saber, que la virtud es sabiduría. En ambos casos se necesita ejercitar una cierta violencia de la que Platón parece también ser consciente.

Parece como si Platón, con esa primera interpretación literaria de la historia espiritual europea presentada en detalle, quisiera decir: toda interpretación es necesariamente equivocada o

[1] Cf. Karl Albert: *Über Platons Begriff der Philosophie (Sobre la idea de filosofía en Platón)*, St. Agustin, 1989. Albert desarrolla la idea de filosofía de Platón, tomándola sobre todo del *Banquete* y del *Fedro*, sin entrar en su anterior interpretación del *Protágoras*. Véase también más adelante, pág. 161.

al menos parcial. Ni una metodología avanzada ni las extraordinarias capacidades intelectuales del intérprete pueden cambiar nada en el asunto en tanto no sea eliminada la causa misma. Ésta consiste en el hecho de que el intérprete introduce por necesidad su propio punto de vista.

En consecuencia, toda tentativa de conseguir una interpretación absolutamente fiel del contenido del poema queda por ello totalmente descartada para Sócrates, que compara el ocuparse de opiniones «ajenas» con el comportamiento de incultos participantes en un simposio que se entretienen sirviéndose de la voz de una flautista alquilada. Así como los participantes en un simposio que tienen estima de sí mismos no necesitan ni flautistas ni danzarinas, sino que se entretienen con aportaciones propias, del mismo modo, los interlocutores reunidos en ese momento deberían dejar a un lado los pareceres del poeta y meterse de lleno e inmediatamente en las cosas (347 c-348 a). Con todo, se sigue diciendo, a los poetas no se les puede interrogar sobre aquello de lo que hablan y las interpretaciones del sentido pretendido por el poeta que se contradijeran entre sí no son verificables[2].

La interpretación de un texto lleva, pues, a Platón a su aguda contraposición con el hablar y pensar propios referidos a las cosas mismas (es decir, a la «verdad», 348 a 5). Esta contraposición entre el hablar con voz «extraña» o propia no depende naturalmente del hecho de que el texto aquí tratado proceda de un poeta (y no de un filósofo). Ello significa que para Platón *todo* «hablar con lengua extraña» y por tanto toda forma de interpretación es de importancia secundaria. Y hay además una segunda debilidad que no es sólo propia del texto poético, a saber, la de que el autor, al no estar presente él mismo, no puede ser interrogado en persona, lo que deja consecuentemente fuera de control las suposiciones sobre lo que haya querido decir.

[2] *Protágoras* 347e 3-7: ...*οὓς* (es decir, *τοὺς ποιητάς*) *οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταὐτά φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι*... «y el vulgo cuando discute de cosas que no está en situación de resolver, invocando a los poetas como testimonio de su discurso, lo mismo les hace decir una cosa que otra...».

Ambos puntos de crítica alejan del uso de los textos conduciendo directamente al filosofar oral que tiene a la vista las cosas mismas y hace hablar a las propias voces de los que toman parte en la discusión. Esta contraposición entre el carácter mediato de todo lo escrito y la inmediatez del filosofar oral es tematizada por Platón como cuestión de principio al final del *Fedro.*

Capítulo 12
LA CRÍTICA DE LA ESCRITURA EN EL *FEDRO*

En las últimas páginas del *Fedro* (274 b-278 e), en un párrafo que alcanzó fama bajo el título de «Crítica de la escritura», Platón discute el valor de la escritura en términos del todo generales y en particular la posición del filósofo con relación a sus propios escritos. Dado que la unidad conceptual del *Fedro* no es precisamente fácil de captar, con demasiada frecuencia se ha tratado esta parte de forma exclusivamente aislada del conjunto y sin haberse en absoluto preguntado antes por la existencia de una relación concreta entre sus afirmaciones y lo planteado en los demás diálogos. Sin embargo, es decisivamente importante entender la crítica de la escritura como el punto culminante del *Fedro,* pues sólo bajo esta comprensión se convierte en la clave para la comprensión de la estructura del diálogo platónico en general.

Comienza el *Fedro* con una comparación entre «discursos» (*λόγοι*): el joven Fedro lee un discurso muy perfilado de su admirado Lisias (230 e-234 c), Sócrates se le opone con dos discursos improvisados (237 b-241 d, 243 e-257 b) sobre el mismo tema que es el del amor. No se trata en esta comparación sólo de la perfección formal sino sobre todo de dejar claro desde el principio quién está en posesión del punto de vista más correcto acerca de la naturaleza de las cosas tratadas. Dentro del discurso la pregun-

ta planteada es quién puede ser el mejor amante de un joven, si el pretendiente que está enamorado de él o quien no lo está, y, puesto que Sócrates en su segundo discurso presenta al amor como la verdadera fuerza que impulsa a la filosofía, la pregunta por el verdadero amante se transforma en la pregunta por el verdadero filósofo.

Estas líneas iniciales de la primera parte se recogen después en la crítica de la escritura en forma tal que resultan enumeradas, en términos generales, las condiciones que deben ser satisfechas para que un discurso pueda superar a otro, con lo cual, al darse esas condiciones, se pone al mismo tiempo de manifiesto el saber necesario al filósofo y la relación que éste deba tener con sus escritos.

Bajo el término «discurso», *λόγος*, entiende Platón tanto el discurso hablado, improvisado o preparado, monológico o dialógico, como su «copia» escrita. Busca, pues, criterios que pueden servir para ambos discursos, el hablado y el escrito. Pero no cabe duda alguna de que para él la viva comunicación oral ocupa el primer rango y que lo hablado es el ámbito con el que debe medirse lo escrito.

El rango de un discurso depende de que sea o no conformado a «medida de arte». Un arte filosófico del discurso no sólo presupone el dominio de las prescripciones de la retórica usual para su estructura formal (que más bien tienen puramente el carácter de preliminares, 266 d-269 c), sino que descansa en dos capacidades de mayor arco y de más amplia exigencia, a saber, en la capacidad de conocimiento de la esencia de las cosas de las que trata el discurso y en el conocimiento de las almas a las que el discurso se dirige (277 b c). Ninguna de estas dos cosas, ni el conocimiento de las cosas mismas ni el de las almas pueden ser adquiridos por la pura experiencia ni por la cordura propia de un sano sentido común sino sólo por la investigación esforzada de la filosofía de las ideas que Platón caracteriza como «dialéctica»[1] y entiende como «largo rodeo» que aquí en el diálogo sólo puede insinuarse, pero de ninguna manera recorrerse[2].

[1] *Fedro* 276 e 5 *διαλεκτικὴ τέχνη*, cf. 266 c1 *διαλεκτικός*.

[2] Cf. *Fedro* 274 a y 246 a, dos pasajes típicos de los que se caracterizan como *lugares de omisión*.

Teniendo por fondo esta definición de un arte «veraz» del discurso, o sea, filosóficamente fundado, desarrolla Platón en la crítica de la escritura la especial pregunta por la «conveniencia» (la *εὐπρέπεια*, 274 b 6) del uso de la escritura. Así pues, no se trata en primer término de la pregunta qué «*puede*» o qué «*no puede*» la escritura; más bien esta pregunta queda sólo tratada dentro de la pregunta directriz: cómo debe usar la escritura el hombre que quiere ser «grato al dios» (cf. 274 b 9), es decir, el filósofo. («Divino» es para Platón el reino de las ideas —cf., por ejemplo, *República* 611 e 2, *Fedón* 80 a 3—, acciones y discursos «gratos al dios» son, pues, la finalidad del filósofo de las ideas: *Fedro* 273 e.)

Aporta Sócrates en primer lugar un mito referido al dios egipcio Theuth, que en la *interpretatio graeca* fue identificado con Hermes y que pasa por inventor de la escritura. El recurso a la forma de pensar mítica del «primer inventor» (el *πρῶτος εὑρετής*) nos muestra que Platón tiene intención de contemplar el problema de la escritura en toda su profundidad, pues, según la forma mítica de pensar, en los tiempos primitivos de la creación de las cosas se fijó a cada una de ellas su indeleble esencia. El dios Theuth llevó, pues, la escritura ante el rey Thamus y la ensalzó como un medio que haría a los egipcios «más sabios y más fuertes de memoria» (*σοφωτέρους καὶ μνημονικωτέρους*, 274 e 5).

Theuth representa, pues, la ilusión de que, por la escritura, es decir, «por medio de signos extraños de fuera (del alma)» se puede conseguir sabiduría e inteligencia. Thamus hace añicos esta ilusión: la escritura no favorece sino que perjudica la memoria, es decir, la capacidad del alma de sacar cosas de su propio interior; ella es sólo un medio del recuerdo. Por la escritura no se hace uno sabio, sino que por medio de lecturas de toda índole, «sin la adecuada enseñanza» (*ἄνευ διδαχῆς*, 275 a 7) se adquiere puramente una presunción de sabiduría. Sólo la *διδαχή*, la enseñanza adecuada en la relación personal, puede proporcionar una capacidad inteligente, clara y fiable (274 e-275 c).

Si Platón hubiera participado de la creencia en la moderna teoría del diálogo (y en la de aquel discípulo de Isócrates en el *Panatenaicos*) que sostiene que, a pesar de todo, la escritura puede comunicar conocimientos claros y fiables, si bien sólo a los pocos

elegidos que son capaces de comprender los sutiles indicios de formas de expresión de doble sentido, sería éste el lugar apropiado donde hubiera podido expresar ese convencimiento. En vez de esto y en las páginas siguientes, Platón insiste en las deficiencias esenciales que están contenidas en la propia sustancia de la escritura. Ahora bien, lo que se funda en la esencia de una cosa no puede ser eliminado por medio de un tratamiento de mayor o menor maña de esa misma cosa. Ciertamente, y desde un punto de vista psicológico, se puede comprender que los partidarios del dios Theuth, creyente en la virtud de los libros, hayan venteado desde Schleiermacher la necesidad de dar la vuelta al juicio de Platón, ofreciendo seguridad de que la escritura por medio de enigmas y alusiones puede producir en un lector inteligente precisamente el efecto deseado de la claridad y la estabilidad del conocimiento. Sin embargo, nosotros, con toda prudencia y sin polémica alguna, debemos decir que en esta interpretación, se trata de un complemento metódicamente improcedente de lo que se dice en el texto, y ciertamente de un complemento que nos lleva justamente a lo contrario de lo que Platón quería.

La separación sistemática de lo oral y lo escrito la establece Platón por medio de una lista de características del *logos* oral que se apartan del *logos* escrito, a lo que sigue una comparación que se deja fácilmente retener en la memoria. Empecemos por lo último.

Para comprender la comparación entre un campesino razonable y un filósofo o «dialéctico» (*Fedro* 276 b-277 a) hay que comprender la significación de «los jardines de Adonis» de los que este párrafo ofrece el testimonio más antiguo. Tras la cosecha en el verano, se acostumbraba a separar una pequeña parte de las semillas, a plantarlas en conchas o cestos planos, a mantenerlos en lugares oscuros y regarlos, de forma que los granos, después de un corto tiempo, precisamente en la canícula, brotaban exuberantemente. Las verdeantes bacías o cestos eran expuestos después al elevado calor del verano con lo que las plantas se secaban enseguida, naturalmente sin haber producido ningún rendimiento de grano. Estos agostados «jardines de Adonis» los arrojaban luego las mujeres al mar o a las fuentes entre quejas rituales dirigidas al dios Adonis.

El significado de esta extraña costumbre sólo se ha desvelado hace poco por la investigación de Gerhard J. Baudy. Se trata de una costumbre agraria, conocida también bajo otras formas y consistente en probar las semillas[3] con la finalidad de controlar la vitalidad de la nueva simiente. Claro que sobre este aspecto del rito no debemos preocuparnos aquí como tampoco de su relación con el mito de Adonis, pues Platón, que presupone el conocimiento del asunto por el lector, no ha escogido esta faceta como *tertium comparationis.*

Más bien explica que un campesino razonable no plantaría seriamente en los «jardines de Adonis» aquellas semillas de las que se espera un rendimiento sólo para recrearse en el hecho de que las plantas a los ocho días crezcan de forma hermosa; tal cosa la haría en todo caso por juego en ocasión de las fiestas de Adonis. Por el contrario, las semillas con las que en serio trate las sembrará, merced a su conocimiento del arte de cultivar, en un terreno apropiado (por tanto no en bacías de arcilla) y se alegrará cuando maduren después de ocho meses (276 b). De manera igualmente razonable obrará el «dialéctico» con su simiente: no sembrará seriamente en los jardines de Adonis de la escritura con *logoi* que no tienen la capacidad de ayudarse a sí mismos ni de enseñar la verdad en forma satisfactoria. Los jardines de la escritura sólo los sembrará por juego cuando «cuente historias» (*μυθολογεῖν*, 276 e 3; para esclarecimiento de la expresión, véase más adelante, pág. 72, nota 10) sobre justicia y temas semejantes. Su seriedad la reservará para el empleo del «arte de la dialéctica» que practica, cuando toma un «alma apropiada» y siembra en ella sus *logoi* que tienen la capacidad de ayudarse a sí mismos y al que los siembra y que no quedan sin cosecha (276 c-277 a).

Los aspectos del rito de los jardines de Adonis a los que Platón recurre para su comparación son los siguientes:

1) El aspecto de la cosecha. a) Lo mismo que en los jardines de Adonis, nunca se contendrá una «cosecha» (*καρπός*) en

[3] Gerhard J. Baudy: *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik (Los jardines de Adonis. Estudios del simbolismo antiguo de la siembra),* Fráncfort, 1986.

las semillas mismas (*σπέρματα*)[4], de igual modo es la escritura para Platón necesariamente estéril, carente de fruto; el conocimiento y el entusiasmo transmitidos por la escritura se pueden comparar con la efímera floración aparente de los jardines de Adonis a la que sigue un inmediato agostamiento. b) Puesto que la «cosecha» a la que apunta el campesino radica en las semillas (y no en el «arte de cultivar» que más bien orienta la acción de sembrar, 276 b 6), debe también comprenderse la «cosecha» del dialéctico (*λόγοι ἔχοντες σπέρμα*, 277 a 1) en su referencia al contenido, es decir, debe descansar en el contenido filosófico (y no solamente en la transmisión del «arte de la dialéctica» entendida como facultad privada de contenido concreto).

2) El aspecto de la duración. El jardincito de Adonis brota en el término de ocho días, mientras que el cultivo hecho con seriedad consigue su fin sólo después de ocho meses. Así se comprende por qué los «jardines de la escritura» de los diálogos enfatizan siempre que la dialéctica es «un largo camino» que sobrepasa de diversas maneras el alcance de lo que aquí se ofrece en la escritura[5]. El rápido proceso de la por principio insuficiente (276 c 9) enseñanza conseguida por medio de la escritura no puede para Platón en modo alguno suplir adecuadamente la dialéctica oral.

3) El aspecto de la elección. a) Al igual que el campesino inteligente siembra en «terreno apropiado» (276 b 7), también el dialéctico debe buscar «un alma apropiada» (276 e 6) para su semilla dialéctica, y, puesto que la escritura no puede por sí misma elegir al lector, tampoco merece considerarse en la tarea del sembrar filosófico «por medio del arte de la dialéctica» (e 5). b) En ningún caso el campesino razonable sembrará el total de sus semillas en jardines de Adonis: con ello imposibilitaría su cosecha y dejaría de ser un campesino *razonable*. Del mismo modo, el dialéctico sembrará en los jardines de la escritura sólo una parte de

---

[4] Cf. *ἔγκαρπα* 276 b 2, *ἄκαρποι* 277 a 1; *ἔχοντες σπέρμα* 277 a 1, *σπέματα* 276 b 2, c 5.

[5] Cf., por ejemplo, *República* 534 a 7: *πολλαπλασίων λόγων*, 504 b 2 *μακροτέρα περίοδος*, 435 d 3 *μακροτέρα ὁδός*; *Fedro* 274 a 2 *μακρὰ, περίοδος*, 246 a *μακρὰ διήγησις*; *Parménides* 136 d 1-137 a 6, particularmente a 5 *τοσούτων πέλαγος λόγων*.

su «simiente» y se reservará precisamente aquella de la que se espera una cosecha (276 c 3-9, con b 2-3). En este pasaje, la comparación entre la práctica del campesino y la del dialéctico viene recubierta por la oposición entre «lo en serio» y «lo en broma» o lúdico, razón por la que algunos intérpretes han supuesto erróneamente que Platón apuntara a la contraposición entre un autor que siembra seriamente toda su simiente en la escritura y otro que también lleva a la escritura toda su simiente pero sólo por juego. Ahora bien, una interpretación de esta índole equivale a ignorar la comparación de fondo que se está haciendo: sembrar en el jardín de Adonis para los griegos significaba siempre sembrar sólo una parte de la simiente. Sólo porque para nosotros carece ya el rito de toda significación, y sólo porque en tanto que personas del siglo XX, un siglo que pone toda su fe en los libros, mantenemos prejuicios irracionales contra la posición esotérica de Platón, incurrimos en la interpretación de vía falsa. Platón nunca pensó en confiar toda su filosofía a la escritura.

Las razones por las cuales el dialéctico está obligado a ser cauto en el trato con la escritura dimanan de las carencias esenciales de ésta que ya Platón enumeró antes de la comparación.

1) El libro habla a todo el mundo, tanto a los entendidos como a aquellos que no saben qué hacer con su contenido; no puede escoger a su lector y no puede silenciarse ante determinados lectores (275 e 2-3). Ahora bien, la elección personal del interlocutor según sus características y la posibilidad de silenciarse, si el caso se diera, son para Platón rasgos decisivos del filosofar oral (276 a 6-7, e 6).

2) El libro dice siempre lo mismo, como se pone de manifiesto cuando un oyente o lector tiene una pregunta que hacer sobre lo que se dice en el libro: la única «respuesta» es la repetición de lo dicho. A Platón le parece esto tan lejano de la verdadera comunicación que a este respecto compara la escritura con las figuras sin vida de la pintura (275 d 4-9).

3) El libro no puede defenderse si es menospreciado injustamente; siempre necesita la ayuda del autor (275 e 3-5). El vivo discurso oral de aquel «que sabe», es decir, del dialéctico tiene precisamente esa capacidad, la de ayudarse. El dialéctico puede

tener la posibilidad de venir en ayuda del discurso y de quien lo expresa, así como del «alma apropiada», es decir, del alumno abierto a la filosofía (276 e 5-277 a 3).

También en esto hay que repetir con toda decisión lo que hubo que decir a propósito del pasaje sobre Theuth (*vide supra*, pág. 65): si Platón hubiera creído, como la moderna teoría del diálogo, que el discurso escrito de los diálogos no habla a todos por entender que apunta a los más apropiados, y que no dice siempre lo mismo, en la medida en que contesta al lector cada vez algo diferente, según se corresponda con el nivel de su desarrollo, y que ciertamente está de algún modo en situación de ayudarse a sí mismo, en ese caso, debería haberlo expresado precisamente en este pasaje. Pero en el texto está ausente toda referencia a que, en alguna ocasión, una suerte del uso de la escritura, que se conozca o que pueda conocerse en el futuro[6], sea capaz de cumplir adecuadamente la tarea del discurso oral. De aquí ciertamente no hay por qué concluir que haya sido ignorada por Platón la «comunicación indirecta» por medio de señales e insinuaciones que el propio lector debía llenar de sentido[7]; más bien de ello se concluye que la «comunicación indirecta», según la concepción de valor y funciones que Platón atribuye a la escritura, no puede haber desempeñado el papel decisivo que Schleiermacher y sus innumerables seguidores del siglo XIX y XX le han atribuido. Y tampoco es difícil comprender por qué ese no ha podido ser el caso: el arte de los insinuantes «discursos dobles» (*λόγοι ἀμφίβολοι*) puede cumplir la función del discurso oral sólo en un sentido metafísico, como más adelante (pág. 152) explicaremos de manera más precisa. Pero es claro que la elección de interlocutor, el silenciarse ante los inapropiados y el ayudarse por medio de nuevas argumentaciones no representan para Platón metáforas sino que constituyen los que deben ser entendidos

6 Con la mención de lo futuro puede Platón referirse a sí mismo, sin hacer cometer a «Sócrates» ningún tipo de anacronismo. Con razón fue el futuro «gran hombre» en el *Cármides* 169 a referido a Platón en este sentido. Del mismo modo, habría podido aquí en el *Fedro* esbozar un empleo «futuro» de la escritura en el sentido de la moderna teoría del diálogo. Pero precisamente esto estuvo lejos de su intención.

7 Cf. más adelante, pág. 122 s., con referencia al «abrir» de los logos socráticos.

literalmente como pilares básicos de la comunicación del conocimiento filosófico.

Puesto que los *logoi* escritos no pueden aportar los resultados más arriba expresados, el valor de los mejores de ellos se reduce para Platón al mero papel de auxiliares de la memoria de «los que saben» (*εἰδότων ὑπόμνησιν* 278 a 1, cf. *ὑπομνήματα θησαυριζόμενος* 276 d 3).

Ahora bien, hay en todo caso múltiples maneras de ayudar a la memoria, pero Platón, por desgracia, a este respecto no manifestó en cuáles pensaba en primer término. De este modo se hizo recientemente la propuesta de entender los diálogos aporéticos como medios mnemotécnicos de este tipo: los alumnos de Platón en la Academia serían, pues, «los que saben» («sabios») que con base en determinados conocimientos previos tendrían la capacidad de resolver los ejercicios que planteaban las aporías[8]. Es posible que Platón haya pensado algo parecido. Pero no debemos perder de vista que los diálogos constructivos, que para Platón eran con mucha diferencia los «mejores escritos», no pueden en todo caso ser considerados como medios mnemotécnicos en el sentido mencionado. Es además dudoso que Platón hubiera ya considerado como «los que saben» (la expresión en el *Fedro* alude por lo demás claramente al dialéctico) a alumnos que todavía debían ser examinados mediante tales ejercicios escritos. Y hasta podría plantearse la pregunta de si un alumno que conociera la doctrina de la anámnesis sólo en la forma en la que se plantea en el *Menón* tuviera verdaderamente necesidad de aporías como las del *Eutidemo* en concepto de ejercicios.

Como quiera que sea, en 276 d 3 dice Platón que el filósofo no sólo proporciona ayudas de memoria a los que piensan y sienten como él sino también a sí mismo cuando llega a la vejez proclive a la pérdida de memoria. De esta finalidad se excluyen seguramente los diálogos aporéticos. La acentuación de la función del recuerdo nos hace pensar hoy sobre todo en obras como el *Timeo* y *Las Leyes* que abundan, respectivamente, en detalles de las ciencias naturales o jurísticas e históricas. En qué medida pueda alu-

8 Cf. más arriba, pág. 46, nota 1.

dirse simultáneamente a escritos «hypomnemáticos» en estricto sentido —como listas de material para diferentes ámbitos científicos incluidas dihaíresis y definiciones— no se puede decir con precisión[9].

Con todo no olvidemos que proporcionar ayudas a la memoria no representa la única finalidad de los escritos del filósofo: Platón menciona también el «juego» en cuyo acierto se complacía mucho nuestro autor (276 d 4-8). No hay ninguna razón para no atribuir esta palabra a Platón personalmente, tanto más cuanto que él mismo poco más tarde intercala una suficientemente clara alusión a su propio «juego» «mítico», es decir, narrador de historias, acerca de la idea de justicia en *La República*[10]. La conformación dramática y psicagógica de conversaciones filosóficas fue sentida por Platón como un juego ingenioso y placentero. Los diálogos deben su existencia, y no en un último término, también al instinto lúdico de artista de ese genial escritor.

---

[9] Se ha intentado también relacionar las «ayudas de la memoria» (*ὑπομνήματα*) con la teoría del recuerdo (anámnesis): Ch. L. Griswold: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus (Conocimiento de sí mismo en el* Fedro *de Platón)*, New Haven, 1986. Si con esto se quiere decir que los signos de la escritura pueden llevar a las almas inmediatamente al recuerdo de las ideas contempladas en el otro mundo, una interpretación de esta índole en todo caso apenas podría corresponder al sentido de la crítica de la escritura.

[10] 276 e 1-3: «Es un juego muy hermoso, Sócrates, el que contrapones a otro de poco valor: el juego de quien entiende jugar con discursos, narrando historias sobre la justicia y los otros asuntos mencionados por ti». Puesto que *La República* se caracteriza a sí misma como un *μυθολογεῖν* (376 d, 501 e), no puede caber ninguna duda de que Platón alude a su obra maestra (así ya W. Luther: «Die Schwäche des geschriebenen Logos» [«La debilidad del logos escrito»], en *Gymnasium* 68, 1961, 536 ss.).

Capítulo 13

LA DEFINICIÓN DEL FILÓSOFO A PARTIR DE SU RELACIÓN CON SUS ESCRITOS

Las reflexiones de Platón respecto al valor relativo de los discursos orales y escritos desembocan en un mensaje que Sócrates encarga a Fedro transmitir a Lisias, y además de a Lisias el mensaje se dirige también a Homero y a Solón, si bien los tres nombres no representan a individuos, sino que son tomados como representantes de todos los campos de la literatura: Homero de la poesía (278 c 2-3); Lisias de la prosa no filosófica, y Solón de la filosofía, y particularmente de la ético-legislativa. Los tres nombres se corresponden al mismo tiempo con tres épocas de la historia del espíritu griego y deben sin duda representar de forma simbólica al conjunto de la tradición literaria de los griegos. A toda esta tradición conjunta le encarga, pues, «Sócrates» plantear lo siguiente: Si un autor redactó sus obras «sabiendo cómo se comporta la verdad en ellas, y estando en situación de ir en su ayuda cuando interviene en una discusión examinatoria acerca de aquello que escribió, y si es capaz, además, por medio de su toma de posición oral («cuando habla él mismo» *λέγων αὐτός*), de demostrar lo escrito como de poco valor (*φαῦλα*), un autor de esta índole no debe ser llamado con un nombre derivado de éstas (o sea, de sus obras), sino de aquello a lo que él verdadera y seriamente se dedicó.

Fedro: ¿Qué nombre le darías tú?

Sócrates: Llamarlo «sabio», Fedro, me parecería en todo caso algo excesivo ya que tal nombre sólo a un dios le corresponde; pero «amigo de la sabiduría» (*φιλόσοφος*) o algo por el estilo le vendría mejor y más adecuadamente.

Fedro: Y en modo alguno fuera de lugar.

Sócrates: Quien, por otro lado, no tiene nada más valioso (*τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα*) que aquello que compuso y escribió cambiándolo muchas veces de un sitio para otro, pegando o separando unas partes de otras, a ese, ¿no le llamarías con razón «poeta» o «escritor de discursos» o «escritor de leyes»?

Fedro: ¿Qué si no?» (*Fedro* 278 c 4-e 3).

Platón pone aquí al conjunto de los autores en dos grupos separados que son muy desiguales entre sí. Un grupo, sin duda el de la mayoría, puede ser llamado, según su respectivo producto literario, el de los poetas, escritores de discursos o escritores de leyes. El otro grupo recibe un nombre que por un lado lo separa y por otro lo une al dios, pues sólo en el nombre de *philósophos* se contiene la resonancia de la propiedad característica del dios, la de ser *sabio* (*sophós*). Ese mayor acercamiento a Dios le conviene al *philósophos* en razón de su «saber»: «el que sabe qué hay de la verdad» (el *εἰδὼς ᾗ τὸ ἀληθὲς ἔχει*, 278 c 4-5) no es otro que el dialéctico, que posee saber de lo justo, de lo bello y del bien (276 c 3), y quien sabe hacer uso del arte de la dialéctica, es decir, el pensador, que conoce la verdad de las cosas en el sentido de la doctrina de las ideas (cf. también 277 b y 273 d-274 a).

A este saber de las ideas debe el *philósophos* un dominio sobre su escrito que únicamente le caracteriza a él: está en situación de defender su escrito cuando se encuentra en el proceso de la prueba y la «refutación» (*ἔλεγχος*), y en esta operación puede por medio de la expresión oral presentar como de escaso valor lo que escribió (*δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι*, 278 c 6-7). Al otro grupo de los autores no filosóficos pertenece «quien no posee nada más que lo que ha compuesto o escrito, cambiándolo muchas veces de un sitio para otro, pegando o separando unas partes de otras» (278 d 8-e 1).

El filósofo puede, pues, ir oralmente en ayuda de su escrito

con mejores argumentaciones —¿cómo si no podría también presentar el escrito como de escaso valor?, pues lo que por el contenido es correcto puede al mismo tiempo ser dicho «de mala manera» (*φαύλως*)— en el caso de que faltara un argumento suficiente (cf. *República* 449 c 4-8). Ahora bien, Platón caracteriza aquí estas mejores argumentaciones como «de mayor valor» resumiendo con la expresión *τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα* (278 d 8) lo que le falta al no filósofo: el saber de las ideas y en consecuencia la capacidad de «ayudar» y de mostrar el inferior valor de lo escrito. De esta expresión negativa que constituye la antítesis de «el que sabe» (278 c 4) se deriva que el *ἔχειν τιμιώτερα*, es decir, el disponer de algo más valioso que lo que escribió, sea para Platón una característica positiva del dialéctico.

Esta definición del filósofo a partir de su relación con sus escritos tiene, pues, implicaciones que merecen ser meditadas.

Hay dos situaciones: la de que un autor pueda disponer sólo a veces de «cosas de más valor» que su obra escrita y la de que otras veces no disponga de las mismas. Entonces, unas veces puede «ir en ayuda» de su escrito y presentarlo como de poco valor, y otras veces no puede. En consecuencia, en unas ocasiones merecería el título de filósofo y en otras no. Contra esta posibilidad, sin embargo, está el hecho de que la diferencia entre el filósofo y el no filósofo es para Platón una diferencia absolutamente esencial. Hacerse filósofo significa experimentar una «transformación del alma» que cambia la vida entera (*ψυχῆς περιαγωγή*, 521 c 6, cf. 518 d 4). Lo que hace a uno filósofo es una toma de posición ante la realidad totalmente nueva: sólo él es capaz de conocer las ideas. Donde quiera que Platón se ocupa del concepto de *filósofo* alude a ese cambio de orientación ontológica (cf. *Fedón* 101 e, *Banquete* 204 b ss. [*Eros* como *philósophos*], *República* 474 b ss., *Fedro* 249 c, *Teeteto* 172 c, 177 c, *Timeo* 53 d). No hay, pues, nada más inverosímil que el que Platón aquí, en la crítica de la escritura, pueda hacer el nombre de filósofo dependiente de una disposición transitoria[1]. De hecho en el texto nada indica que un

[1] Hay un pasaje en Aristóteles que parece de la mayor importancia para esto. El fin de la ética es la felicidad; pero ésta debe ser algo duradero y por ello debe des-

autor que hoy es merecedor del nombre de *philósophos* pueda seguidamente ser rebajado al rango inferior de los poetas o de los escritores de discursos.

Se sigue, pues, que el *philósophos*, en el sentido de Platón, dispone *siempre* de cosas *timiótera*, de valores más altos. Se dan aquí de nuevo dos posibilidades: la una es que el filósofo haya puesto por escrito todo lo que tiene que decir y que pueda seguir argumentando indefinidamente en la posteridad. Ciertamente en este caso se daría el hecho de que para Platón la fundamentación filosófica sería un regreso infinito que no encuentra nunca un término. Sin embargo, es sabido que es la posición opuesta la que está en la base de la concepción platónica de la filosofía: la dialéctica conduce a un *ἀνυπόθετον*, a un principio de todo no hipotético, o, dicho de otra manera: hay para el dialéctico un «fin de trayecto» (*τέλος τῆς πορείας*, *República* 532 e 3). Y hay todavía algo más que habla contra esa posibilidad: si fuera verdad, el dialéctico dejaría de comportarse como el campesino listo, que nunca sembraría toda su simiente en los jardines de Adonis.

Sólo queda pues la posibilidad a la que apuntaba la comparación con el campesino (276 b c), así como la enfatización de la capacidad de silenciarse cuando el caso lo requiere (276 a 7). Sólo si aceptamos que el autor platónico debe portarse realmente como el campesino inteligente, se puede interpretar sin contradicción la definición del filósofo en la crítica de la escritura: sólo si el filósofo ha mantenido conscientemente al margen de los jardines de Adonis sus posibilidades últimas de fundamentar, podemos estar seguros de que está básicamente en situación de dejar a un lado sus propios escritos a cambio de «cosas de más valor»; únicamente bajo esta condición podemos despedir la con seguridad no platónica concepción de que la propiedad de ser filósofo le puede

cansar en las facultades y propiedades del hombre más duraderas, es decir, en la posesión de virtudes y ciencias (*Ét. a Nicóm.* 1100 a 32-b 22). Si se quisiera hacer depender la felicidad de los azares del destino, se convertiría al hombre feliz (el *εὐδαίμων*) «en una especie de camaleón» (1100 b 6). Ahora bien, al *εὐδαίμων* aristotélico y a su *θεωρία* corresponde en Platón el *φιλόσοφος* al cual la *διαλεκτικὴ τέχνη* le procura la eudemonía humanamente posible (*Fedro* 276 e 5-277 a 4): tampoco él es un camaleón.

ser reconocida a un autor al que poco después se le niega según el éxito incierto de una ayuda improvisada *ad hoc*, y solamente bajo esta condición puede una ayuda a la que siempre se puede recurrir librarse de tener que acabar en el no platónico *regressus in infinitum*.

Capítulo 14
LA SIGNIFICACIÓN DE *τιμιώτερα* («COSAS DE MAYOR VALOR»)

En nuestra interpretación de la crítica de la escritura hemos referido la palabra *τιμιώτερα*, «cosas de más valor», a *contenidos* filosóficos: Platón quiere significar con «cosas de más valor» ideas y teorías, proposiciones y sus fundamentaciones a las cuales, en comparación con otras proposiciones y fundamentaciones, les conviene una mayor significación filosófica. Dado que la palabra *timiótera* fue, sin embargo, con frecuencia mal comprendida (véase más adelante, pág. 79 s.), es bueno que empecemos por asegurar su significado, en primer lugar, a partir de su contexto en el *Fedro* y luego a partir de otros pasajes afines en Platón.

En la crítica de la escritura se trata de que el logos oral del filósofo debe ser por principio superior a su propio logos escrito al poder venir en ayuda de éste con mejores recursos de pensamiento. De la superación de un logos por otro trata, sin embargo (como se dijo poco más atrás, pág. 56 s.), ya la primera parte del diálogo: después de que Fedro hubo leído un discurso de Lisias definitivamente plasmado por escrito (230 e-234 c), se clarifica por parte de Sócrates en la conversación cómo debe estar compuesto un discurso para superar a otro previamente expuesto (234 e-236 b). El nuevo discurso debe ofrecer «más» en su contenido y ciertamente no sólo en un sentido cuantitativo sino también en lo

que se refiere a su alcance filosófico: se exigen no sólo «más» contenidos, sino también «diferentes» y «mejores»: aquellos que sean de un «valor más alto»[1]. El lector sabe, pues, desde el principio cuáles son las condiciones que debe satisfacer un logos superior. De hecho, los discursos de Sócrates sobre el amor cumplen también estas condiciones de manera total y cabal. La crítica de la escritura establece, pues, en el fondo sólo de una manera general lo que Platón había desarrollado previamente en el curso del diálogo. La interpretación que no esté dispuesta a entender los *timiótera* desde su contenido filosófico desgarra, pues, una importante articulación de pensamiento claramente caracterizada por el propio Platón. Y esta articulación, para no dar lugar a ninguna forma de oscuridad, la desarrolló Platón aún más allá de la crítica de la escritura hasta el epílogo del *Fedro*: allí se dice, en un *vaticinium ex eventu* que es fácilmente descifrable, a propósito de Isócrates (que en su juventud, como Lisias, escribía discursos para otros pero que luego cambió el oficio y se hizo un prestigioso maestro de discursos y autor de escritos políticos y de teoría pedagógica), que superaría a Lisias y que pronto se dedicaría a «cosas más grandes» (279 a 8), expresión que es también inmediatamente comprendida como otro sinónimo de «cosas de más valor»[2]. Nos encontramos, pues, siempre a lo largo de todo el diálogo con lo mismo: sobre el rango de un discurso decide el rango filosófico de su contenido. Que en la ayuda oral del filósofo aparezcan cosas *timiótera* significa por tanto que él en su discurso oral expondrá cosas de mayor significación filosófica que en su escrito. Tampoco podía esperarse en absoluto del uso que Platón hace de la lengua un significado diferente del referido al contenido. «Las cosas de mayor importancia y de rango más elevado (las más valiosas)», *τὰ μέγιστα καὶ τιμιώτατα*, son, según el *Político* (285 e 4), las entidades in-

[1] *Fedro* 235 b, 236 b: *ἀλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια*, lo que es claramente un sinónimo de *τιμιώτερα*. Para la interpretación de estos pasajes, cf. *PSP*, 28-30.

[2] Esto no significa naturalmente que con ello Isócrates sea declarado filósofo en sentido platónico: *μείζω* es, como *τιμιώτερα* y *πλείονος ἄξια*, una expresión comparativa; lo que Isócrates hacía al fin de su carrera era, ciertamente, «más importante» que aquello con lo que la había empezado, pero estaba todavía muy lejos de los *τιμιώτερα* del filósofo platónico.

corporales del mundo de las ideas; del mismo modo, en el *Fedro* las ideas en su conjunto son cosas *τίμια*, es decir, «de (alto) rango y valor» (250 b 2). En *La República* se distingue una vez, dentro del mundo de las ideas, entre las «partes» de más alto y más bajo rango (*τιμιώτερον / ἀτιμότερον μέρος*, 485 b 6).

La última fuente de «rango» y «valor» es para Platón la idea misma del Bien[3] como principio de todo. Pero también el saber[4] tiene su parte en el rango del bien, y esto naturalmente en la medida en que está orientado al principio. Ahora bien, en el rango del saber tienen su parte los *logoi* que lo expresan, pues, según el *Timeo* 29 b son parientes de aquel a quien se dirigen. En general, el saber es de más alto rango que la opinión justa (*τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης*, *Menón* 98 a 7), pues «liga sólidamente» con fundamentos lo que hay de justo en la opinión. La fundamentación última debe venir «del principio de todo» (del *ἀρχὴ πάντων*); el ascenso al principio está graduado de hipótesis en «hipótesis cada vez más elevadas (*ἄνωθεν*)» hasta lo «no hipotético» (*ἀνυπόθετον*, cf. *Fedón* 101 d e, *República* 511 b). La fundamentación en general «de alto rango» o «de valor» debe crecer por su parte en grado de escalón en escalón si consigue ligar el conocimiento a situaciones que están inmediatamente próximas al principio, entendiendo aquí «inmediatas» en el sentido de «cosas adscritas al principio» (*República* 511 b 8). «Poseer algo de más valor» (*ἔχειν τιμιώτερα*) significa, pues, para el dialéctico tanto como estar en situación de fundamentar una explicación dada de modo y manera que el «ligar sólidamente» por medio de fundamentaciones tome siempre para sí un «punto de ligadura» que, en la serie de las hipótesis, esté cada vez más alto.

De lo dicho se deduce también que el logos «de más valor» o «de más alto rango» debe ser también más científico y más riguroso. De aquí se hace comprensible por qué el dialéctico ve

[3] *República* 509 a 4-5 *μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν*, 509 b 9-10 *πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (sc. *τοῦ ἀγαθοῦ*) (con *πρεσβείᾳ* no se quiere decir otra cosa que con *τιμῇ*).

[4] *República* 508 e 2-509 a 4.

su «parte seria» en su filosofar oral, mientras que en el escribir para un público necesariamente mixto y no formado científicamente ve su «parte lúdica». Lo escrito es en comparación con lo hablado *φαῦλον*, «defectuoso»; lo cual debe ser entendido aquí (*Fedro* 278 c 7) en la bien documentada significación de «no especializado, no técnico».

Señálese de paso que en el empleo de *tímion* en Aristóteles y Teofrasto da la impresión de que la palabra haya sido en la Academia antigua *terminus technicus* para la caracterización del rango ontológico del principio (*ἀρχή*)[5]. Aristóteles, como se prueba en el comienzo de *De anima*[6], ha recogido el pensamiento platónico de que el rango de un saber se comensura con el rango de su objeto, y es sabido que este pensamiento está en la base de la doctrina de las ideas, cf. *República* 474 b-480 a. Se dice en el pasaje citado de *De anima* 402 a 1-4: «Si partimos de que el saber se cuenta entre las cosas nobles y de valor (*τῶν καλῶν καὶ τιμίων*) y de que una forma de saber es superior a otra en base a su mayor exactitud o porque se dirige a objetos mejores y más prodigiosos (*βελτίονων τε καὶ θαυμασιωτέρων*), entonces, con buen fundamento y según ambos puntos de vista, tendremos la investigación del alma por lo más importante».

De todo esto se deduce que ningún miembro de la Academia antigua ni del Perípato puede haber dudado de que lo que Platón entiende como las «cosas de mayor valor» (*τιμιώτερα*) lo son por referencia a su contenido filosófico ni de que ellas deben su rango al hecho de que vindican para sí el fundarse en el *ἀρχή* que es la fuente de todo rango y de todo valor.

Un malentendido corriente sobre «las cosas de más valor» procede de que no se tienen en cuenta las amplias conexiones desarrolladas en el interior del *Fedro*, se pasa por alto el uso del lenguaje en Platón y a partir de aquí, ante este horizonte restringido, se intenta negar la relación con el contenido filosófico: y entiénda-

[5] Cf., por ejemplo, Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1101 b 11, 1102 a 4, a 20, 1141 a 20 b 3, 1178 a 1; *Metafísica* 1026 a 21, 1074 b 21; *De partibus animalium* 644 b 25; Teofrasto: *Metafísica* 6 b 28, 7 b 14, 10 b 26, 11 a 23 (acerca de Espeusipo).

[6] Igualmente en *Metafísica* 983 a 5-7, 1026 a 21, *De part. an.* 644 b 32.

se con esto la actividad de la discusión oral que ya de por sí es preferible al escrito. La verdadera razón que se esconde tras esta negación de la evidentemente correcta interpretación, que sostiene que el «valor» lo es por referencia al contenido, es naturalmente el prejuicio antiesotérico del siglo XX: no se quiere admitir que el dialéctico platónico pueda omitir adrede contenidos esenciales. (Estos mismos intérpretes se niegan luego, naturalmente, a admitir que en el *Fedro* estén presentes dos claras referencias a la omisión de ámbitos esenciales: 246 a y 247 a.)

Imaginemos brevemente las consecuencias que se derivarían de que esta última interpretación fuera correcta. Si faltase la exigencia de argumentos de mayor alcance en cuanto al contenido, la defensa oral de lo escrito por parte del filósofo no se desarrollaría de otra manera que la que conocemos en toda clase de campos y en nuestra experiencia cotidiana, es decir, como un seguir hablando que busca alcanzar y mediar en el mismo nivel de reflexión en el que se mueve el escrito en cuya defensa se debe acudir ahora. Ahora bien, una defensa de esta índole, como es normal, más bien estaría pensada para mostrar el propio escrito como acertado y sostenible, mientras que el dialéctico de Platón en su defensa oral siempre presentará su escrito precisamente como «de escaso valor». Además, para una defensa corriente que no requiera fundamentaciones de más alto nivel en cuanto al contenido pudiera servir cualquier autor medianamente inteligente; pero esto significaría que sería digno de merecer el nombre de *philósophos* cualquiera que no fuera del todo incapaz, aun cuando no se hubiera ocupado nunca de la dialéctica platónica de las ideas. De hecho ya ha habido intérpretes más recientes que creyeron que Platón «otorga» aquí este nombre a toda clase de autores siempre que mantengan una «actitud de reserva» en relación con el propio texto, pero ya hemos visto que «el que sabe», que es de quien se trata en la crítica de la escritura (276 a 8, c 3-4, 278 a 1, c 4), sólo puede ser el conocedor de la doctrina platónica de las ideas y de la dialéctica (cf. 276 e 5-6, 277 b 5-8). Y a la vista de la importancia que la caracterización de *philósophos* tenía para Platón (véase más arriba, pág. 73 s.), es poco convincente una solución que sostenga como plausible que al pronto se pueda atribuir con toda

facilidad a cualquiera tal carácter. Por otro lado, esta salida fue concebida con total desconocimiento del hecho de que los diálogos muestran de manera suficientemente clara en numerosos pasajes cómo se desarrolla la «ayuda» oral del dialéctico y que a este respecto confirman total y enteramente la interpretación de «las cosas de más valor» como referidas al contenido.

Capítulo 15
LA «AYUDA AL LOGOS» EN LOS DIÁLOGOS

Dado que los diálogos siguen el modelo de los discursos vivos de «el que sabe» (cf. *Fedro* 276 a), pueden también reproducir lo que es característico de la actividad *oral* de la dialéctica, a saber, la «ayuda» o defensa de su logos. El hecho de que la ayuda oral aparezca conformada de esa manera en el escrito podría a primera vista dar la impresión de una contradicción. Pero la contradicción sólo existiría en el caso de que un diálogo escrito sostuviese que contiene él mismo la «ayuda» que necesita. Pero es de sobra conocido que el caso es precisamente el contrario: en los «momentos de silencio» o «pasajes de omisión», los diálogos apuntan a teoremas no comunicados aquí y ahora y que necesitarían por ello un «apoyo» para su propia fundamentación. Que en el diálogo platónico un logos escrito pueda venir en apoyo de otro logos escrito no representa ninguna contradicción ni problema siempre que el lector cobre de manera inequívoca conciencia de que naturalmente el logos que acude en defensa, en tanto que escrito, necesita también un apoyo que él mismo no puede procurarse. Dicho de otro modo: Platón únicamente incurriría en contradicción si pretendiese confiar al escrito los pasos más elevados de la ayuda, aquellos que habrían de conducir al conocimiento del principio (del ἀρχή). Pero, de forma muy clara, los diálogos platónicos nunca contravienen esta condición.

La situación-*βοήθεια*, es decir, la situación en la que un logos es sometido a un ataque y su autor se ve en esas circunstancias constreñido a apoyarlo es, estructuralmente hablando, el punto central de los diálogos platónicos. Se dan casos en los que la palabra «ayudar» (*βοηθεῖν*) es explícitamente empleada y otros en los que esa palabra es sustituida por un empleo sinónimo, pero la situación de fondo sigue siendo la misma. La pregunta es constantemente igual, a saber, si el autor del logos está en situación de venir en ayuda con medios argumentales y razonamientos nuevos y de mayor peso específico, es decir, con *τιμιώτερα*, y si lo puede, entonces es él un *philósophos*. Para esta tarea se acredita siempre el director del diálogo que representa la figura del dialéctico: todos los demás fallan, pues sólo el pensador de las ideas es precisamente el *philósophos*. Remitámonos desde aquí a las pruebas[1].

a) *Tres ejemplos de la «ayuda» platónica*

1) En el *Fedón*, a las objeciones de Simias y Cebes contra la inmortalidad del alma (84 c-88 b) sigue una interrupción del diálogo narrado. Algo así tiene siempre en Platón la función de poner mayor énfasis en lo que va a seguir. Equécrates, el oyente en el marco del diálogo, quiere saber del narrador Fedón cuál fue la reacción de Sócrates ante la crisis del coloquio provocada por los amigos tebanos, y si estaba molesto o si «intentó ir con calma en ayuda del logos, y (si lo hizo) ¿le ayudó con eficacia, o deficientemente?» (*πρᾴως ἐβοήθει τῷ λόγῳ; καὶ ἱκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς;* 88 d 9-e 3). Equécrates pregunta por tanto por el aspecto humano y argumentativo de la reacción de Sócrates. Fedón por su parte sigue informando cómo en ambos aspectos Sócrates se porta de forma digna de admiración. Su *βοηθεῖν τῷ λόγῳ* tuvo la virtud de satisfacer a los críticos, cosa que en una segunda interrupción del diálogo narrado —que naturalmente está destinada a poner la primera en mayor énfasis—, se comenta con aprobación

[1] Para el esbozo de situaciones de «ayuda» en los dos próximos parágrafos, remítase a las detalladas interpretaciones de los diálogos contemplados en *PSP*.

(102 a). En cuanto a la refutación de la aportación de Cebes, Sócrates aplaza temporalmente (desde 96 a) el tema «alma» para exponer una teoría completa de las razones de la generación y de la corrupción («pues debemos investigar en términos generales la causa del nacimiento y la muerte», *ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι*, 95 e 9-96 a 1); esta teoría conduce, como se sabe, a la exposición de la hipótesis de las ideas (99 d ss.), a partir de la cual el problema del alma puede ser discutido como un caso especial y, como quien dice, subordinado (105 b ss.)

Como características de esta parte del diálogo podemos establecer las siguientes:

1. El apoyo al logos (*βοηθεῖν τῷ λόγῳ*) coronado por el éxito se lleva a cabo por parte del director del diálogo (naturalmente no por Simias o Cebes).

2. Para apoyar su primer logos (sobre el alma), Sócrates habla en primer lugar sobre otras cosas (sobre las ideas, etc.) y cambia momentáneamente el tema (sin por ello perder de vista la «inmortalidad» como tema general).

3. Este otro tema apunta a un teorema de mayor amplitud que nos acerca más al conocimiento de los primeros principios. El procedimiento hipotético contempla un ascenso sucesivo hasta un punto de suficiencia, *ἱκανόν*, que evidentemente debe entenderse como principio, *ἀρχή* (101 d e, cf. 107 b). En la medida en que el logos que viene en ayuda hace posible un conocimiento más amplio y mejor fundado, queda objetivamente justificado hablar de una teoría «de más alto rango».

2) En el segundo libro de *La República*, escuchamos al principio un ataque de Glaucón y de Adimanto contra la justicia a la que Sócrates había defendido con éxito contra Trasímaco en el libro primero. Se conmina a Sócrates a defender la justicia (y con ello naturalmente también su primer logos o argumentación en favor de justicia) cosa que también reconoce como deber suyo. El término *βοηθεῖν* aparece en esta conexión no menos de cinco veces[2]. La «ayuda» que Sócrates presta a la justicia comprende toda

[2] *República* II 362 d 9, 368 b 4, b 7, c 1, c 5.

la argumentación probatoria hasta el libro X. Para alcanzar una teoría de la justicia, cambia el objeto inmediato de la conversación y habla del mejor Estado y de la mejor alma, y para defender de nuevo su concepto de Estado, habla de la diferencia entre idea y cosa singular, de naturaleza y de la educación de los filósofos, y en el marco del último tema habla del *μέγιστον μάθημα*, del «más elevado objeto de enseñanza» en absoluto, es decir, de la idea del Bien que es el «principio de todo». La «ayuda» de la justicia representa, pues, una ascensión de grado[3] que, si no llega al conocimiento del *ἀρχή* (cuyo *τί ἐστιν* —«qué es»— queda entre paréntesis: 506 d e), alcanza por lo menos su proximidad. El Bien mismo ocupa el más alto rango en términos absolutos (*μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν*, 509 a 4-5, cf. b 9), hasta el punto de que las exposiciones que se refieren a él sería propio calificarlas como «de mayor valor», *τιμιώτερα*, en comparación con teorías y argumentaciones que apuntan a cosas de rango inferior.

3) Gran semejanza con la ayuda de Sócrates a la justicia en *La República* la ofrece la ayuda del «Ateniense» a la ley contra la impiedad en *Las Leyes*. La casi idéntica apelación a un deber «ayudar»[4] entendido religiosamente muestra ya suficientemente que los dos pasajes hablan de lo mismo. El «Ateniense» anticipa la crítica desde el ángulo ateo a la ley formulada inmediatamente antes. Esta ley, como todas las leyes, será dada a conocer por escrito a los ciudadanos del nuevo Estado cretense en trance de fundación (891 a), pero el autor tiene dispuestas ya ahora, en el intercambio oral con Clinias y Megilo, las argumentaciones con las que a su tiempo será defendido lo escrito. No se tiene en mente ninguna defensa jurídico-política que naturalmente cualquier legislador, incluso el no filósofo, podría haber dispuesto. Más bien

[3] Cf. 445 c 5 *ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου*, «después de que hemos subido hasta el grado del razonamiento».

[4] *Las Leyes* X, 891 a 5-7 ~*República* 368 b 7-c 1: «me parece sacrílego ('no piadoso') no apoyar estos logoi» [-]«temo que pudiera incluso ser sacrílego ('no piadoso') quedarse ahí cuando la justicia es profanada, y negarse y no ir en su ayuda» (*οὐδὲ ὅσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις ~δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν*).

el director del coloquio vacila en comenzar con los *ἐπαμύνοντες λόγοι*[5], los logos auxiliares, pues éstos harían indispensable «salir del marco de la legislación» (*νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν*, 891 d 7). De hecho, el «Ateniense» abandona en el curso de su ayuda el nivel usual y el tema de que se viene hablando y, para asegurar una fundamentación de la ley de impiedad, discute la idea de movimiento, la automoción del alma, la prioridad del alma con relación al cuerpo, el papel del bien y el mal en el cosmos y la conducción del Todo por los dioses (891 b-899 c). Es decir que *Las Leyes*, como *La República*, confirman también todas las características de la ayuda que en la ocasión del *Fedón* quedaban a falta de confirmación. Por otro lado, este texto expresa con ejemplar claridad que la ayuda platónica no puede alcanzarse «de ninguna otra manera» (*μηδαμῇ ἑτέρως*) sino por un *ἐκτὸς βαίνειν*, un salir fuera y, por tanto, por un cambio de tema (891 d 7-e 1), y manifiesta asimismo que este procedimiento nos acerca más a los *πρῶτα τῶν πάντων*, los primeros principios de todo (891 c 2-3 y e 5-6).

La «ayuda» platónica (*βοήθεια*) consiste, pues, en la manera como el director del diálogo (el representante típico del «dialéctico») defiende su propio logos sometido a crítica por medio de un cambio provisional del tema y avanzando en el camino del conocimiento de los principios, *ἀρχαί*, para poder ofrecer una sólida fundamentación a su logos originario por medio de teoremas de «más alto nivel».

b) *La situación siempre igual de la «ayuda» (βοήθεια)*

Como caracterizaciones platónicas de la ayuda conocemos aparte de *βοήθεια* (*αὐτῷ* o *τῷ λόγῳ* o *τοῖς λόγοις*), también *ἀμύνειν/ἀμύνασθαι* (cf. *ἐπαμύνοντες λόγοι*) y *ἐπικουρεῖν* o en su caso *ἐπίκουρον γίγνεσθαι*. La conocida aversión de Platón a

[5] Igual que en el acceso a la «ayuda» en el libro segundo de *La República* (véase más arriba pág. 86, y nota 2 de este capítulo), se encuentra también aquí una buena cantidad de expresiones de la ayuda: 890 d 4 *ἐπίκουρον γίγνεσθαι* (cf. *República* 368 c 3 *ἐπικουρεῖν*), 891 a 5-7 (texto en pág. 87, y nota 4 de este capítulo), 891 b 3-4 *ἐπαμύνοντες λόγοι*, b 4-6 *νόμοις... βοηθεῖν*.

establecer definitivamente una terminología[6] hace esperar de antemano que haya variado aún más la configuración lingüística de este concepto clave de su crítica de la escritura. Para encontrar sinónimos hay que partir siempre de la misma y básica *situación*: se formula un logos («el alma es inmortal»; «la justicia es mejor que la injusticia»), se aportan las primeras fundamentaciones y el «padre del discurso», *πατὴρ τοῦ λόγου*, se interna en la prueba, *ἔλεγχος*, es decir, que, por medio de la reconducción de su logos a sus más profundos fundamentos, debe demostrar que es un *φιλόσοφος*.

Es importante, según se documenta en el *Fedro* 278 c d, que los *filósofos* y *no filósofos* sean medidos conforme a esta clase de prueba, *élenchos*. Es, pues, de esperar que en los diálogos pasen por la prueba tipos de hombre totalmente diferentes, pero solamente un tipo, el dialéctico, es el capaz de superarla. Es además importante que el dialéctico pueda transmitir a otros la capacidad de ayudar (*Fedro* 276 e f), y, por ello precisamente reconoceremos como no filósofo al maestro que no tenga esa capacidad.

Tal es el caso de Gorgias, cuyo discípulo Polo pretendió «enderezar» el logos de su maestro después de la crítica de Sócrates (*Gorgias* 462 a 2). Fracasa, como igualmente Calicles después de él, porque su maestro no es un *φιλόσοφος* en el sentido platónico, y en consecuencia no podía enseñar a enmendar un discurso, *ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον* (=*βοηθεῖν τῷ λόγῳ*)[7].

Algo menos clara, por estar recubierta de manifiesta ironía, es la situación en el *Hippias maior*. Sócrates quiere presentar a Hipias como un maestro superior de quien quiere aprender para poder, después de su supuesta derrota en la discusión con un tercer anónimo, «llevar de nuevo el discurso victoriosamente a término» (286 d 7 *ἀναμαχούμενος τὸν λόγον*). Lo que ofrece Hipias para reemprender el diálogo es irónicamente valorado por Sócrates

[6] Cf. *Cármides* 163 d, *Menón* 87 b c, *República* 533 e, *El Político* 261 e.

[7] Igualmente, Protágoras (que para nosotros es un importante pensador) no era para Platón ningún *philósophos*, por lo cual siempre que se le plantea en el curso del diálogo la pregunta decisiva de si está en situación de ayudar a sus logos (*εἰ οἷός τ' ἔσῃ τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν*, *Protágoras* 341 d 8), la respuesta es en general negativa.

como ayuda (*ὅτι μοι δοκεῖς... βοηθεῖν*, 291 e 5). En realidad, el tercer anónimo es únicamente una máscara transparente de la voz interior de Sócrates (cf. particularmente 304 d) quien con ello es también en este diálogo el que resulta vencedor, gracias no en último término a que trata temas más amplios en el excurso que se desarrolla después del ataque de Hipias (300 b ss.).

La más aguda ironía es también la que caracteriza el diálogo más breve con Hipias. En un «ataque» (*κατηβολή, Hippias minor* 372 e 1) Sócrates representa una tesis moralmente insostenible de la que quisiera ser «curado» por Hipias. La exhortación «no te me niegues a curar mi alma» (*μὴ φθονήσῃς ἰάσασθαι τὴν ψυχήν μου*, 372 e 6-7) no significa en el conjunto de la situación del diálogo otra cosa que «ven en ayuda de tu logos» (*βοήθησον τῷ σαυτοῦ λόγῳ*), pues Hipias ha representado en efecto la concepción éticamente correcta, y si él pudiera fundamentarla más todavía podría también curar a Sócrates de su «ataque»; pero Hipias no es ningún *philósophos* y por ello está fuera de toda posibilidad de «curar» lo mismo que de proporcionar cualquier clase de ayuda a su logos.

La exaltación irónica del contrincante es llevada al extremo en el *Eutidemo*. Sendos practicantes de la erística son llamados en ayuda «como (lo fueron) los Dióscuros» (293 a 2). Su benéfica intervención sería totalmente comparable con la esperada «curación del alma» por Hipias. Puesto que Sócrates pone sarcásticamente a los erísticos a la altura de Cástor y Polux, que son tenidos por símbolo de quienes socorren en situaciones límite, deja ya de hablar de «ayuda» para hablar de «salvación»: *δεόμενος τοῖν ξένοιν... σῶσαι ἡμᾶς... ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου* «rogando a los extranjeros... que nos salvasen... de la calamidad del razonamiento» (293 a 1-3, ~*δεόμενος βοηθῆσαι τῷ λόγῳ ἡμῶν* «rogando que se ayudara nuestro razonamiento»)[8]. Se pide, pues, a los erísticos que vengan en

[8] Las numerosas y sorprendentemente estrechas semejanzas entre la caricatura del filósofo en el *Eutidemo* y la imagen del filósofo de la crítica de la escritura intenté yo interpretarlas en «Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des *φιλόσοφος* in Platons' Euthydemos», *Antike und Abendland* 26, 1980, 75-89. La reserva del saber que Sócrates atribuye a Eutidemo es practicada por él mismo, como lo prueban alusiones a la doctrina de la anámnesis y al concepto de dialéctica. Cf. más adelante, págs. 110 ss. y 122 s.

ayuda de un logos extraño: también esto corresponde efectivamente a la capacidad del dialéctico (en tanto y cuanto lo permita el logos que necesita ayuda), como lo muestran los diálogos *Cratilo* y *Teeteto*. Sócrates defiende aquí durante un tiempo respectivamente la posición de Cratilo (que está presente él mismo) o de Protágoras (que está representado por su discípulo Teodoro); pero de modo más característico debe él mismo asumir la ayuda de los otros dos, pero esta ayuda no lleva en último término muy lejos, porque la prueba, *ἔλεγχος*, sólo la puede resistir la posición que se apoya en la filosofía de las ideas, con lo que queda claro que «ayudar», en el sentido platónico, no es una cuestión de versatilidad intelectual sino del correcto punto de vista ontológico.

La idea presentada en el *Hippias maior* con rasgos cómicos y consistente en que un Sócrates inferior en el diálogo busca la enseñanza de uno «más sabio», la configuró Platón de nuevo en *El Banquete* y esta vez sin ningún rasgo de comicidad. Sócrates, que supuestamente estaba pillado en los mismos errores que Agatón (*Banquete* 201 e), preguntaba a la sabia Diótima para aprender algo sobre el amor. Esta vez no le falló la esperanza. Sólo que Diótima, la vidente de Mantinea, lo mismo que el anónimo Tercero en el *Hippias maior*, es una ficticia figura literaria. Así pues, sigue siendo Sócrates el que dirige el diálogo. Y de manera inequívoca, en su discurso de Diótima, la emprende con asuntos que van mucho más allá del marco del diálogo sobre el amor con Agatón, y trata cosas de mayor importancia filosófica que llevan a una mayor proximidad del conocimiento del principio, del *ἀρχή*.

Y basta de situaciones paralelas y expresiones sinónimas. Con ello debe haber quedado claro que la idea *βοηθεῖν τῷ λόγῳ* caracteriza el principio estructural del diálogo platónico que consiste en apuntar a una ascensión progresiva en el nivel de las fundamentaciones en dirección a una fundamentación última que se establezca desde el principio, *ἀρχή*.

Capítulo 16

LA ASCENSIÓN A LOS PRINCIPIOS Y LA LIMITACIÓN DE LA COMUNICACIÓN FILOSÓFICA

Que la ascensión a un principio último y trascendente es el fin del conocer lo dice Platón más de una vez. Puede hablar de una ascensión de hipótesis hasta un «punto de suficiencia», ἱκανόν (*Fedón* 99 d-107 b), o de un conocer ascendente de lo bello desde la contemplación de cuerpos hermosos hasta la contemplación de lo bello en sí (*Banquete* 210 a ss.), pasando por el conocimiento de lo moralmente bello, o de la gradualidad de las formas de conocer, cuyo último escalón, la νόησις, alcanza el conocimiento del principio de todo (*República* 509 d-511 e)[1]. En todo caso no se pasó por alto la importancia de estos pasajes en tiempos anteriores cuando se vio la esencia del platonismo en la tendencia a la «ascensión» y a la «superación».

Mucho más raramente se vio que precisamente el movimiento ascencional es el tema propio de la mímesis dramática en los diálogos. Y cuando alguna vez se llegó a la consideración de ese hecho[2], se acentuó casi siempre la ascensión como tal y se pasó por

[1] En este contexto, hay que recordar naturalmente también la imagen mítica de la ascensión del «carro del alma» a «los lugares de más allá del cielo» (*Fedro* 246 a ss.) aunque aquí, entre los objetos de la visión del más allá (247 d e), ninguno es puesto por encima del otro como principio.

[2] René Schaerer (*La question platonicienne*, 1938, 1969[2a]) y Paul Friedländer (*Pla-*

alto que los diálogos muestran siempre y solamente una parte del movimiento ascensional y que indican con suficiente claridad la deliberada limitación del proceso. Sólo la correcta comprensión de la crítica de la escritura puede hacer comprender por qué la ascensión y la limitación se corresponden con los que respectivamente son su reflejo en el escrito, a saber, con el «ayudar» por medio de «cosas de más valor» y con el «silenciarse» donde hay necesidad de ello (el σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ). Los ejemplos dados más arriba de «ayuda» platónica (véase pág. 86) no son sólo ejemplos de recurso a «cosas de mayor valor», τιμιώτερα, sino también claramente de pasajes de silenciamiento u omisión.

Que en Platón las «cosas de mayor valor», τιμιώτερα, apuntan en último término en la dirección del conocimiento de los principios es algo importante a la vista del hecho de que Aristóteles en la *Metafísica* y en otras obras nos habla de una doctrina platónica de los principios que bajo tal forma no encontramos en los diálogos. Esta discrepancia condujo en la investigación de Platón a una confusión que en el fondo no tenía por qué haber tenido lugar. No se estaba dispuesto a reconocer que Aristóteles, que había pasado veinte años en la Academia de Platón, pudiera conocer sobre la teoría platónica de los principios algo más exacto de lo que le es posible al platónico de hoy, en la medida en que éste se atiene exclusivamente a los diálogos. Fue así como se intentó minimizar la importancia de lo comunicado por Aristóteles: unos quisieron limitar la doctrina de los principios, cuyos perfiles se hacían cada vez más claros, a una fase determinada en la vida de Platón y concretamente a sus últimos años, pensando que el viejo Platón, por así decirlo, no habría tenido tiempo para escribir un diálogo sobre el tema. Otros creyeron poder entender las noticias de Aristóteles como puras interpretaciones suyas. La larga y duradera incapacidad de la investigación sobre Platón para reconocer una verdadera doctrina platónica de los principios tuvo su fundamento, entre otras cosas, también en el hecho de que no se tenía ninguna idea clara de las razones posibles de la reserva en los escritos.

ton, 1928, 1975[3a]) se encuentran entre los intérpretes cuyas observaciones resultaron indicativas.

¿Por qué habría de excluirse de la difusión escrita precisamente la parte de la filosofía que trata de los principios? Teniendo como trasfondo la crítica de la escritura, la respuesta es fácil: cuanto más complejo es el objeto, tanto mayor es la probabilidad de una injusta minimización del valor del mismo promovida por los carentes de comprensión y contra la cual el escrito, en ausencia de su autor, no se puede defender (cf. *Fedro* 275 d e). Es claro que tal minimización del valor no le era a Platón del todo indiferente, lo que es absolutamente comprensible si se piensa que para él el mundo de las ideas tenía un carácter «supraceleste» y «divino»[3]. Más importante todavía es quizá el hecho de que para Platón carece de sentido comunicar a alguien algo de cuya comprensión es incapaz por naturaleza o por no estar suficientemente formado. Tales contenidos son denominados por él *ἀπρόρρητα*, «cosas que no se deben comunicar demasiado pronto», porque si se comunican prematuramente, es decir, antes de que el receptor esté maduro para ello, «no esclarecen nada» (*Leyes* 968 e 4-5). Dado que la teoría de los principios es absolutamente la más rica en presupuestos en el campo de la filosofía, se excluye la posibilidad de adquirir una preparación suficiente para ella por medio de la escritura, que ciertamente «es incapaz de enseñar suficientemente la verdad» (*Fedro* 276 c 9), y, en consecuencia, sólo sería contraproducente el intentar fijarla por escrito.

En vez de extraer de los diálogos estos puntos de vista, simples pero fundamentales, y de aplicarlos a ellos mismos, hubo temor de que se atribuyera a Platón una «doctrina secreta»[4] y se creyó poder librarlo de ella con sólo negarle una teoría de los principios. O bien se fabricó la dificultad artificial de que, si se suponía una teoría de los principios no escrita, habría que suponer que Platón había tenido en su filosofía dos diferentes campos de objetos, uno para la filosofía escrita y otro para la filosofía oral[5]. Esta objeción no tiene en cuenta la relación entre oralidad y escritura en Platón: no se trata de dos diferentes ámbitos de objetos sino de un filosofar continuo sobre los mismos problemas con una elevación gradual del nivel de fundamentación.

[3] Piénsese sólo en el «lugar supraceleste» como lugar de las ideas (*Fedro* 247c ss.) o también en la «asimilación a Dios» que en su esencia es una asimilación a la ordenación del mundo de las ideas (*República* 500 b-d).

[4] Para diferenciar «esoterismo» y «doctrina secreta», véase más adelante, pág. 157 ss.

Estos dos intentos de hurtarse a las noticias de Aristóteles sobre una «doctrina no escrita» en Platón están condenados al fracaso. Ni se puede demostrar que estos testimonios sean puras interpretaciones[6] —por el contrario, Aristóteles distingue aquí, como en general, muy claramente entre lo que decían sus opositores y lo que, según su opinión, se deducía de las suposiciones de ellos[7]— ni se puede aceptar una restricción cronológica de la doctrina de los principios a los últimos años de vida de Platón. No sólo se da el caso de que la educación de los reyes-filósofos culmina en *La República* con la captación dialéctica de la idea del Bien como principio de todo (504 a ss., 532 e ss., 540 a), sino que ya en diálogos relativamente tempranos, como el *Cármides* o el *Lisis*, se muestra el pensamiento de la ascensión que no puede ser interrumpido antes de alcanzar algo primero, un *ἀρχή*. Si se quiere fundamentar la amistad, *φιλία*, hay que remontarse hasta un «primer amigo», un *πρῶτον φίλον* (*Lisis* 219 c d). Si se quiere conocer la prudencia, aparece en el horizonte de la discusión la «sabiduría del bien y del mal» (*Cármides* 174 b c)[8]. Precisamente en esta conversación sobre la pruden-

[5] Así Gregory Vlastos en *Gnomon* 35, 1963, págs. 653 ss.

[6] Demostrar esto era lo que pretendió probar Harold Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944. Sobre el intento de Cherniss sentenció el gran aristotélico W. D. Ross (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pág. 143): «Aristóteles no fue el puro barullón que el prof. Cherniss pretende que fue... Ni por asomo pienso yo que Cherniss haya probado su tesis de que todo lo que Aristóteles dice de Platón, que no pueda ser verificado en los diálogos, se basa en una falsa comprensión o en una tergiversación».

[7] Cf. mi contribución «Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N», en *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, Akten des X. Symposium Aristotelicum* (1984), Berna-Stuttgart, 1987, págs. 45-67, editado por A. Graeser.

[8] Sobre el pensamiento de la ascensión y sobre la idea de una ciencia definitiva del bien y del mal, cf. *PSP* 127-150, especialmente 145-148. Para el pensamiento del *ἀρχή* en el *Lisis*, véase *PSP* 122 ss., además de G. Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1991[10a], 456-459.

cia nos encontramos (como se dijo brevemente más arriba, pág. 33) un transparente empleo metafórico de la idea de «remedio medicinal» (*φάρμακον*) y de «ensalmo» (*ἐπῳδή*) que nos puede hacer comprender la posición de Platón con relación a escribir sobre principios, *archaí*: Sócrates afirma poseer una medicina para curar la enfermedad del joven Cármides; sin embargo, no se proporciona el *phármakon* porque se dice que sólo puede ser eficaz si se le acompaña de un «ensalmo», que sin éste es inútil (155 e 8), y porque Sócrates ha jurado al sacerdote tracio que le proporcionó el ensalmo y el *phármakon* que nunca se dejaría convencer por nadie para proporcionarle la medicina sin antes haber procedido al encantamiento del alma del que la habría de recibir (157 b 1-c 6). No puede caber duda alguna de que la metáfora de la medicina contiene una declaración sobre la auténtica forma de comunicar el saber filosófico[9]. Platón da a entender que «Sócrates», como el dialéctico, dispone de argumentos que muy probablemente serían directamente comunicables, pero que muy conscientemente se abstiene de momento de comunicarlos porque no tendrían utilidad ninguna para Cármides en tanto que éste no hubiera recibido la correcta preparación para la comprensión del «remedio» en forma de «encantamientos» propedéuticos. El *phármakon* en este caso está representando proposiciones centrales de la ciencia dialéctica del bien y del mal que se pueden formular —no se trata aquí en modo alguno de lo inefable en filosofía— y que consecuentemente pueden también ser formuladas por escrito y difundidas. Lo que prohíbe a Sócrates la transmisión es un «juramento» que hizo a su maestro tracio; para el dialéctico hay, pues, el deber, para él tan fuerte como un juramento religioso, de transmitir sus «cosas de mayor valor» sólo en el caso de que se den las condiciones cognitivas y éticas para una recepción apropiada. Ahora bien, el escrito, como sabemos, no puede crear esas condiciones en ningún caso. Lo que el temprano *Cármides* comunica por medio de metáforas lo expresa textualmente el más tardío *Timeo*, a saber, que precisamente los principios no son comunicables a todo el mundo. Sin duda la figura mítica del «demiurgo», es en el

[9] Cf. *PSP*, 141-148.

marco de la cosmología del *Timeo* el nombre de un principio de la ordenación universal. Encontrar a este padre y creador del cosmos es difícil, dice Platón, pero si se le ha encontrado, añade, es imposible comunicárselo a todos (*Timeo* 28 c 3-5). Según otro pasaje, son los «todavía más altos principios» (*αἱ δ'ἔτι τούτων ἀρχαὶ ἄνωθεν*) los que sólo son conocidos por Dios y, entre los hombres, sólo por aquel que es amigo de Dios, y por esa razón quedan tales principios fuera de toda representación gráfica (53 d 6-7).

Esta afirmación sigue en el *Timeo* a la introducción de los triángulos elementales como elementos o «principios» de los cuerpos sensibles (52 c d). Qué principios pueden ser comunicados «a todos», es decir, por escrito, y en cuáles ya no resulta conveniente tal cosa no nos es dado a nosotros, en cuanto lectores de los diálogos, establecerlo, según una regla general. El ejemplo presente nos permite dirigir una rápida mirada a la forma platónica de reconducir el mundo de los sentidos a los principios inteligibles; la frontera de lo comunicable está fijada aquí después del primer paso de la reconducción que nos llevó al campo de los objetos geométricos (gracias a Aristóteles podemos asumir con seguridad que «los aun más altos principios», por encima de los triángulos elementales, se refieren a los números[10]). No podemos afirmar que esta frontera estuviera para Platón fijada de una vez por todas, más verosímil es quizá que para él fuera discrecional la pregunta por la porción de «simiente» que estaba dispuesto a sembrar en los «jardines de Adonis», y que, al escribir, fijara en cada momento la frontera para el diálogo en cuestión. Ya Plutarco había observado que Platón de viejo propendía más bien a dar nombre sin encubrimientos a los principios en que pensaba (*De Iside et Osiride* 48, 370 F); debiéramos, sin embargo, añadir que el pensamiento fundamental de que hay

[10] De los numerosos pasajes aristotélicos que testimonian la prioridad ontológica de los números por delante de las figuras geométricas es de una especial importancia el fragmento 2 de Ross, sacado del *περὶ τἀγαθοῦ*, conservado por Alejandro de Afrodisia en su comentario de la *Metafísica* (55.20-26 Hayduck). Cf. también Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968[2a], pág. 148 con nota 125 en pág. 372.

cosas cuya comunicación escrita debiera marginarse, porque, comunicadas prematuramente, no aportarían claridad y por ello serían «inútiles», permanece inalterable desde la metáfora del fármaco en el *Cármides* hasta el libro XII de *Las Leyes* donde queda acuñado el concepto caracterizador, *aprórrheta* (968 e).

Capítulo 17
ALGUNOS PASAJES DE SILENCIAMIENTO

Sigue igualmente invariable el que, a partir de alusiones a elementos no presentes, nunca se pueda deducir con claridad suficiente en qué consiste lo que falta en cuanto al contenido. Qué puedan ser «los principios aun más altos» por encima de los triángulos elementales no podríamos descubrirlo nunca si nos limitáramos exclusivamente a esa misma alusión en el *Timeo* (53 d). En este caso, como ya se dijo, aportan la claridad necesaria[1] esencialmente los testimonios aristotélicos sobre doctrinas no escritas de Platón. Lo mismo vale para el famoso pasaje de omisión o silenciamiento en *República* 506 d e, donde Sócrates explica de manera muy clara a su interlocutor Glaucón que la esencia (el *τί ἐστιν*) del bien no podía discutirse porque era un tema que rebasaba el marco del coloquio en el que estaban. Nada menos que el propio Gadamer afirmó que la definición de esencia de la que se habla aquí, a saber, que el bien es lo uno, está «también implícita en toda la configuración de *La Repúbli-*

[1] Cf. más arriba pág. 97, nota 10. En verdad, también un pasaje de *Las Leyes* 894 a parece aludir al mismo teorema, pero es cierto que ese pasaje necesita él mismo de un esclarecimiento procedente de la tradición indirecta. Cf. también más adelante, pág. 118 ss.

ca»[2]; claro que si alguien pretendiese que es suficiente con atenerse a la estructura y desarrollo de *La República* para ver en qué consiste el no comunicado **τί ἐστιν** del bien, sería él mismo víctima de un círculo vicioso, pues en realidad, la ecuación uno = bien sólo la podemos deducir también «indirectamente» de la estructura y desarrollo de *La República* porque disponemos de la comunicación directa de Aristóteles de que en la Academia el uno en sí y el bien en sí eran equiparados, mientras que el uno a secas era considerado como la esencia (*οὐσία*) de la cosa (*Metafísica* N 4, 1091 b 13-15).

Así pues, en aquellos lugares de silenciamiento que aluden a la teoría de los principios de la filosofía oral de Platón, sólo podemos captar el sentido de la alusión si la tradición extraplatónica nos proporciona la clave para ello.

Por suerte hay todavía otro tipo de lugares de omisión. Tiene en común con el primero el hecho de que no constituye tampoco un enigma que pueda ser resuelto a partir de una aguda reflexión y una observación exacta del desarrollo del texto. Más bien en este caso sigue valiendo la afirmación de que, sin una información adicional por medio de una instancia exterior a la obra en cuestión, no es posible reconstruir lo que falta en el texto concerniente a su contenido. Sin embargo, a diferencia del primer tipo, se encuentra en estos casos la información necesaria para completar lo que se tiene en mente en otras obras de *Platón*. El valor de estos lugares consiste en que ofrecen una confirmación auténticamente platónica de nuestra interpretación de los lugares de silenciamiento: por medio de ellos y dentro de la obra platónica misma, sin recurso a las «doctrinas no escritas» comunicadas sólo indirectamente, podemos controlar y probar que los lugares de omisión platónicos no representan sólo vagas promesas sino que apuntan de manera absolutamente concreta a teoremas delineados con precisión y que no son primariamente enigmas que únicamente se puedan solucionar ateniéndose al texto, sino que constituyen alusiones directas a resultados filosóficos proporcionados en otro lugar.

[2] Hans Georg Gadamer: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, 1978 (SB Heilderberg Akad. Wiss.), pág. 82.

Varios de estos lugares de silenciamiento conciernen a la doctrina del alma, lo cual no debe seguir sorprendiéndonos, si pensamos en la importancia que la teoría del alma tiene para la ontología, teoría del conocimiento, cosmología y ética en Platón. En el *Fedro* manifiesta Platón explícitamente que no es posible un conocimiento de la naturaleza del alma sin el conocimiento de la naturaleza del Todo (270 c). A esto corresponde el hecho de que el personaje del diálogo que ofrece los datos más claros sobre la naturaleza del alma, Timeo de Locros, es también caracterizado como el más entendido en las cuestiones del Universo (*Timeo* 27 a), así como también tiene que ver con ello el hecho de que Timeo en el curso de su peroración establece realmente la más estrecha relación entre cosmología y doctrina del alma. Dado que el rico trasfondo filosófico de la teoría del alma no podía ser desarrollado cada vez, y puesto que las últimas fundamentaciones entrarían sin más en el reino de los principios (*archai*) no comunicables a todos, se explica sin dificultad el relativo elevado número de lugares de silenciamiento, o pasajes de omisión, a este respecto.

En el gran mito sobre el Eros en el *Fedro*, después de basar la prueba de la inmortalidad del alma en el hecho de su automoción, procede Platón a hablar de la configuración de la misma (246 a) y afirma que exponer cuál sea su estructura supondría una explicación que forzosamente habría de ser larga y de carácter divino, y que, por ello, en el caso que le ocupa, se procederá a manifestar, en una explicación más breve y de carácter humano, a quién se parece (246 a 4-6).

De la contraposición entre explicación «divina» y «humana» se ha creído que se debía concluir que la explicación más breve y humana fuera aquella que en términos de principio resulte alcanzable por el hombre. Sin embargo, el conocimiento característicamente «divino» no está en Platón *a priori* prohibido al hombre, más bien al contrario, cuando el hombre pone en práctica sus posibilidades más altas, se convierte en *philósophos* porque, por medio del conocimiento de las ideas, se acerca al dios, que es el

sophós. En consecuencia, también en el *Timeo* se establece que el conocimiento que caracteriza al dios, el de los principios, *archaí*, es entre los hombres asequible a aquel a quien Dios ama (53 d) y, de modo semejante, se afirma en el *Fedro* que el alma del filósofo, en la medida de lo posible, permanece siempre por medio de la anámnesis en el mundo de las ideas cuyo conocimiento hace al dios divino (249 c) y que por ello se hace «perfecto».

En realidad, del *Fedro* mismo se puede concluir qué podría sacarse de un análisis de la naturaleza del alma que pretenda ofrecer algo más que la gráfica comparación del carro alado que en 246 a ss. se ofreció como explicación «humana». Un análisis de esta índole debería preguntarse si el alma es simple o compuesta y en qué consiste tal facultad (su *dynamis*) de hacer y padecer si es que es compuesta (270 d 1-7). Es claro que el mito no enfrentó críticamente estas preguntas ni intentó dilucidarlas con argumentos, sino que las contestó sin argumentos por medio del genial impulso del símil poético. Pero es igualmente claro que, en el marco de los diálogos platónicos, estas preguntas pueden ser también asumidas en términos crítico-argumentativos y de hecho lo fueron en el libro IV de *La República*. Aquí (435 e ss.) se fundamenta con sumo cuidado por qué el alma no puede ser considerada unitaria y por qué precisamente deben distinguirse tres «partes» en el alma y cuáles son las facultades de cada una.

¿Podemos entonces decir que en el libro IV de *La República* nos encontramos en forma escrita ante la explicación «divina» de la naturaleza del alma? Eso sería decir demasiado, pues la teoría del alma que allí se presenta está ella misma provista de una pesada limitación que enseguida veremos más de cerca. Ciertamente, ningún lector consciente podrá discutir que los argumentos del libro IV de *La República* satisfacen mucho mejor el programa de una psicología filosófica sólo esbozado en el *Fedro* 270 d (cf. también 271 d) ni que en todo caso están más cerca de la explicación «divina» de lo que lo está la bella imagen del carro alado.

Aparte del conocimiento profundo de la naturaleza del alma, el dialéctico, como representante de una retórica filosóficamente fundada, necesita ante todo el conocimiento de la esencia de las cosas en torno a las cuales pretende comunicar la verdad (*Fedro*

273 d-274 a, cf. 277 b c). También aquí se le remite a un «largo camino» que trae consigo «mucha fatiga», pero que a fin de cuentas conduce a que el hombre pueda hablar y obrar de manera grata a Dios (*Fedro* 273 e 4-5, e 7-8, 274 a 2). El «camino» al que aquí se refiere Platón es el camino o el «viaje» (*πορεία*, *República* 532 e 3) de la dialéctica; como siempre, Platón lo presenta como un camino que realmente puede recorrerse, es decir, como una posibilidad real para el hombre y conocida por él como tal, un camino que conduce a una meta claramente definida y de cuyo alcanzamiento depende la felicidad humana. No hay duda ninguna de que éste es el camino de la dialéctica oral al que se apunta en el diálogo, pero que en el escrito no puede recorrerse del todo.

En el *Gorgias*, Platón se refiere a su teoría del alma de una manera que permite conocer de la «forma» (*ἰδέα*) del alma mucho menos que la imagen del carro tripartito del alma. Calicles, el interlocutor de Sócrates, a causa de su ciego egocentrismo y de su impulsividad, se ve impedido de poder comprender las proposiciones fundamentales de la ética socrática, como hemos visto más arriba (pág. 20 ss.); su mayor desventaja radica en su grosera identificación con sus propios apetitos (491 e-492 c). Sócrates le contrapone un cuadro humano totalmente opuesto que, para subrayar la diferencia con el mundo del pensamiento de Calicles, presenta como la opinión de «sabios», *σοφοί*, extranjeros no explícitamente nombrados. Según esta opinión, los necios son los no iniciados en el secreto (493 a 7): no saben que la vida en el cuerpo (*σῶμα*) es como la vida en una tumba (*σῆμα*) y que la satisfacción permanente de los instintos no representa otra cosa que lo que gráficamente se expresa en el mito de las Danaides, a saber, un intento de llenar con un colador un recipiente agujereado (492 e 8-493 c 3). Según Sócrates entiende la imagen, el recipiente corresponde a una parte del alma, es decir, «a aquella parte del alma en la que residen los instintos» (493 a 3, b 1). El alma es, pues, un todo estructurado en el que el colador está al servicio de las necesidades del «recipiente»; evidentemente esto es sólo válido para el modo de vivir de los necios y de los que están dominados por sus instintos, lo mismo que para Calicles la sensatez (*φρόνησις*, 492 a 2) sólo tiene la función de servir a los instintos. En resumen, con

la recomendación a Calicles de que, en vez de la satisfacción sin freno de los instintos, que por principio no encuentran jamás satisfacción, elija la vida del autodominio (493 c d), el recurso al ejemplo del mito de las Danaides significa que los instintos e impulsos no representan al alma entera sino sólo a una parte de ella, a la que la cordura resulta subordinada sólo en los necios que no saben que el alma conoce otra vida aún: la vida del alma racional en estado de liberación del cuerpo. Además, como el ideal de habilidad de Calicles viene censurado con el sistema de las virtudes cardinales platónicas (489 e, 491 c-e) que a su vez en *La República* está ligado a la teoría de las tres partes del alma, resulta claro que Calicles, para liberarse totalmente de sus errores sobre sí mismo y con ello sobre la forma de vida más digna de vivirse, estaba necesitado de una explicación acerca de la estructura del alma. Sólo así podría comprender lo que significa «dominarse a sí mismo» (*αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν*, 491 d 8). Pero Calicles no acoge esta explicación porque, manifiestamente, su situación moral excluye toda posibilidad de un progreso en el conocimiento. Que intencionadamente aquí se mantienen fuera de la discusión cosas esenciales, aunque ciertamente serían objetivamente indispensables para un examen del problema que fuera enteramente válido, se le pone en claro a Calicles (y al lector del diálogo) por medio de la metáfora de los misterios: Bienaventurado sea Calicles, así la burla de Sócrates, por haber sido iniciado en los «grandes misterios» antes de conocer los «pequeños misterios» (497 c); que esto no era permitido en los misterios eleusinos lo sabía cualquier lector de la época, y Platón se lo hace decir expresamente a Sócrates. El lector debe comprender que aquí en el *Gorgias* de Platón no se puede esperar la iniciación en los «grandes misterios»[3].

Para Calicles, una introducción a la doctrina platónica de la división del alma en partes, tal como se presenta en el libro IV de *La República*, habría representado ya un progreso decisivo. Por el contrario, para Sócrates, que representa el personaje del «dialéctico», tal formulación no puede en absoluto ser equiparable al desvelamiento de los «grandes misterios». Renunciando a la metáfora de los misterios, y en su lugar con una claridad prosaica, incluso antes de proceder al desarrollo argumentativo de su teoría, deja claro que el procedimiento seguido aquí en la conversación con Glaucón y Adimanto no es suficiente como respuesta «exacta» a la pregunta por las partes del alma: «Sabe bien, Glaucón, que, según mi opinión, con los métodos que nosotros empleamos ahora en nuestras discusiones, nunca llegaremos a captar esto de manera exacta, pues es un camino diferente, más largo y más comprensivo el que conduce a ello...» (*República* IV, 435 c 9-d 3).

Con ello, la fundamentación de la teoría que es la base de la doctrina de la virtud y del proyecto de Estado resulta de antemano limitada en su alcance filosófico.

Pero Platón no se queda en esta única alusión. Insistentemente vuelve una y otra vez allí donde se dispone a introducir otro teorema fundamental. Cuando Sócrates en el libro VI empieza a explicar por qué los gobernantes filosóficos en el Estado ideal futuro deberán tener un conocimiento fundamentado del Bien, trae a colación en primer lugar la decisión tomada en el libro IV de tratar la teoría del alma en un nivel de fundamentación conscientemente reducido (504 a). Significativamente, el interlocutor no se acuerda en principio de ello, se tiene casi la impresión de que Platón, a partir de un conocimiento superior del alma, haya intentado aquí caricaturizar la incapacidad de reconocer la clara autolimitación de sus diálogos. Ciertamente Sócrates insiste y al final se aprueba la misma forma de limitación también para el nuevo tema de la idea del Bien. Pero precisamente aquí el «camino más largo» no puede andarse, desde el punto de vista de las necesidades internas del drama, a causa de la deficiente preparación de los interlocutores (cf. 533 a), mientras que, si se considera la cosa desde *La República* como libro, tal andadura resulta impedida por los límites intrínsecamente puestos por el escrito a la comunicación filosófica. Digno de remarcarse es el hecho de que Sócrates ahora, cuando se acerca al examen del «más elevado objeto de enseñanza» (del *μέγιστον μάθημα* 503 e, 504 d e, 505 a), acentúa la insuficiencia de la renuncia al «camino más largo» (504 b-d) mucho más que en el libro IV. En conclusión, explica que no quiere tra-

[3] Para la interpretación de la limitación del discurso en el *Gorgias*, cf. *PSP* 191-207, especialmente 199-204.

tar la pregunta por la esencia de la idea del Bien (506 d e); que también la imagen del sol que se proporcionó a título de sucedáneo es en muchos aspectos imperfecta, y que, del mismo modo, en los pasos siguientes, él sólo va a querer exponer «lo que en el momento presente es posible» (ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, 509 c 9-10); ambos pasajes permiten conocer con perfecta claridad que la limitación de la explicación no es una consecuencia de la indecibilidad de la cosa, como en ocasiones se dijo, sino que hay un «punto de vista» de Sócrates sobre el Bien que él, de manera plenamente consciente, se abstiene de desarrollar:

«Ahora bien, mis bienaventurados, lo que el Bien en sí pueda ser vamos a dejarlo a un lado de momento, pues la empresa me parece demasiado ardua como para que, con nuestro impulso actual, pudiéramos siquiera llegar a mi concepción de ahora sobre el tema» (506 d 8-e 3).

«—Pero de ninguna manera ceses, dijo él, y, si no otra cosa, al menos concluye una vez más el relato de la imagen comparativa del sol, si es que hasta ahora has omitido algo.

—Y bien, dije yo, dejo a un lado muchas cosas.

—No debes omitir ni lo más mínimo, replicó él.

—Pienso, dije yo, que son incluso muchos los extremos que voy a silenciar; sin embargo, de todo aquello que sea posible en el momento presente no dejaré atrás conscientemente nada» (509 c 5-10).

Pero lo que significa que Sócrates sólo expondrá lo que «es posible en el momento presente» se deduce de su rechazo en el libro VII de explicar a Glaucón en un corto esbozo los contenidos y los métodos de la dialéctica:

«Tú ya no podrás seguirme, querido Glaucón, pues por mi parte no iba a fallar en ningún modo la buena disposición» (533 a 1-2).

La renuncia al «camino más largo» que aparece también en el *Fedro* (274 a, véase más arriba, pág. 103) afecta, en la obra principal de Platón, por un lado, a la doctrina del alma; por otro lado, a la filosofía del Bien y con ello a todo el campo de la dialéctica platónica que conduce al conocimiento del último *arché*. Como se dijo más arriba, la verificación del contenido de ese campo sólo se puede reconstruir parcialmente a partir de la tradición indirecta. Sin embargo, en lo que atañe al primer tema del «camino más largo», es decir, a la doctrina del alma, ya comenzó Platón en *La República* misma a establecer, por lo menos en cuanto a los contornos, los trazos de lo que falta, y, gracias a algunos datos del *Timeo*, podemos incluso llegar a una afirmación clara y segura concerniente a un punto central.

En el libro X de *La República* nos ofrece Platón en dos ocasiones una aportación complementaria de una singular importancia para la psicología de su obra principal: en primer término, ofrece una prueba de la inmortalidad del alma que hasta ahora no había desempeñado ningún papel (608 c-611 a); luego continúa (611 a-612 a):

No debemos pensar que «según su más verdadera naturaleza» el alma esté conformada como hasta ahora se nos mostraba, a saber, llena de pluralidad, desigualdad y lucha. Lo que está compuesto de muchas partes y no dispone de la mejor cohesión entre las mismas no es fácil que pueda ser imperecedero. Habría que contemplar, sin embargo, el alma en su pura forma, es decir, libre de todas las excrecencias secundarias que le han sobrevenido de su coexistencia con el cuerpo. Su «primitiva naturaleza» (ἀρχαίαν φύσιν, 611 d 2) se la puede reconocer proyectando la mirada a su *philosophía*: es entonces cuando se ve con qué tipo de entidades toca y de qué trato siente nostalgia en cuanto emparentada con lo que es divino y de existencia perenne. Una contemplación de esta índole pondría de manifiesto su «verdadera naturaleza» y clarificaría si es multi-forme o uni-forme; ahora, en cambio, hemos observado sus pasiones (πάθη) y formas (εἴδη) en la vida humana.

Platón plantea, pues, aquí una contemplación futura del alma en una aguda contraposición con la desarrollada hasta ahora en el diálogo. Ambas formas de contemplar, ciertamente, valen para la misma pregunta, a saber, la de si el alma tiene partes, y, en caso de ser afirmativa la respuesta, cuáles son esas partes, pues la pregunta de si el alma es multi-forme o uni-forme (612 a 4) no entraña otra cosa que la pregunta del libro IV de si muestra o no las «partes» que, como modelo amplificado, podían verse en el Estado (435 c 4-6). Ahora bien, sólo una investigación futura descubrirá la «pri-

mitiva» y «auténtica» naturaleza del alma y podrá decir de ella si es múltiple o simple.

La psicología de *La República* es pues, acentuadamente, una psicología del más acá y, por decirlo así, «empírica». Sus resultados, para el campo en el que han sido obtenidos, son absolutamente válidos, como se acentúa intencionadamente (611 c 6, 612 a 5-6). Pero le falta el acceso a lo más importante: a la «verdadera naturaleza» de su objeto.

En lo que respecta a la formulación, la pregunta por la multiplicidad o simplicidad del alma verdadera permanece abierta (612 a 4); sólo podrá decidir sobre ella aquella investigación completa del alma que se echa a faltar aquí en el diálogo. Esta aparente apertura ha llevado a creer que Platón o bien introdujo confundidamente la respuesta falsa o bien expresó claramente que él mismo aquí no sabía todavía qué aspecto podría tener la solución.

En realidad, la opinión de Platón acerca de la verdadera naturaleza del alma la podemos deducir tanto de este pasaje que examinamos como de otros lugares de *La República*, pero desgraciadamente no con la claridad necesaria que pudiera producir un consenso general. Que la «verdadera naturaleza del alma» pueda ser, en este sentido, múltiple como lo es el alma en la vida corporal de aquí abajo queda ya excluido por el agudo contraste entre las dos formas de consideración. Además, la afirmación de que el alma verdadera está emparentada con lo divino y con lo eternamente existente muestra claramente que ello sólo puede hacer referencia al λογιστικόν (*logistikón*), es decir, a la más elevada de las tres partes del alma. Igualmente, la idea de que pueda «seguir absolutamente» (611 e 4) lo siempre existente, es decir, el mundo de las ideas, apunta a lo mismo, sobre todo si se le añade lo que se dijo en el libro IX (cf. 585 b ss.) sobre la «familiaridad» y las inclinaciones de las tres partes del alma: puesto que sólo el *logistikón* está vuelto «a lo siempre igual e inmortal y a la verdad» y en consecuencia puesto que sólo él es de naturaleza semejante a este campo (cf. 500 c), solamente él puede definirse como «lo divino» en el hombre (589 d 1, e 4, 590 d 1). En ello va propiamente implícito que sólo el *logistikón* puede ser inmortal ya que las otras dos partes del alma se orientan a cosas mortales y las «siguen».

Casi más claro todavía es un pasaje del libro VII donde se dice que la virtud de «pensar cuerdamente» (φρονῆσαι) —en oposición a las otras virtudes que son casi algo así como virtudes corporales— es la función de «algo divino», que nunca pierde su fuerza (518 d e).

La modificación de la doctrina del alma que resulta de este pasaje es la siguiente: del alma tripartita sólo es inmortal la parte pensante, el *logistikón*; por tanto sólo ella muestra la indestructiblemente «primitiva» y «auténtica» naturaleza del alma, en tanto que las otras dos partes del alma fueron diferenciadas muy acertadamente en el libro IV una de otra y ambas del *logistikón*, pero por su naturaleza no son otra cosa que pasajeras excrecencias originadas por la unión del «alma verdadera» con el cuerpo.

Y esta precisamente es la imagen del alma humana que se desprende del *Timeo*. Creada o «mezclada conjuntamente» por el Demiurgo, como dice Platón (35 a, 41 d), sólo lo es el alma pensante; en consecuencia, sólo ella es inmortal. Las otras dos partes del alma son «producidas» por dioses subordinados como añadidos mortales (69 c d); en razón de su esencia están orientadas a lo mortal, es decir, a la concupiscencia y a la ambición (90 b), mientras que la tarea planteada al *logistikón* es la de hacerse semejante al orden y a la armonía del cielo «conforme a su naturaleza primitiva» (90 c d, κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν d 5, cf. *República* 611 d 2) por medio de la comprensión por el pensamiento de la marcha del Todo.

Esta estructura dicotómica del alma con el corte ontológico entre la parte inmortal del alma y sus dos partes mortales, Platón la expresó clara y explícitamente también en *El Político* (309 c) y en *Las Leyes* (713 c), mientras que en el *Fedón* es claro que la ha supuesto. Aquí, al final de *La República*, no encontramos ninguna caracterización de esa estructura que no sea ambigua ni ninguna explicación verdaderamente clara de la naturaleza del alma a partir de su relación con lo inteligible, presumiblemente porque una explicación de esa índole no hubiera sido posible sin una exposición más amplia sobre el mundo de las ideas y los interlocutores no habrían tenido capacidad suficiente para el «camino más largo». Tampoco los más claros pasajes del diálogo que han sido

mencionados permiten conocer con entera claridad adónde podría conducir el resultado de una tal revelación de la «verdadera naturaleza» del alma. (En todo caso, la inseguridad que aún queda afecta sólo a la esencia y constitución del alma pensante; en cambio, que la «verdadera naturaleza» se refiere al *logistikón* y que solamente éste puede ser inmortal queda ya fuera de toda duda.)

Si Platón habla de «semejanza» y «familiaridad», con ello no quiere simplemente significar identidad de esencia; es posible que pensara en un análisis de la esencia del alma por el que el alma pensante perteneciera a aquel ámbito ontológico medio que fue mencionado por Aristóteles, que se sitúa entre las ideas y las cosas sensibles y al que también pertenecen los objetos matemáticos[4]. La conocida «mezcla» del alma del mundo (que es pura alma pensante) estructurada según relaciones matemáticas en el *Timeo* (35 a-36 d) hace en todo caso más verosímil esa posibilidad[5].

A partir del *Timeo* se hace quizá también comprensible la formulación que en principio se encontraba extraña según la cual la investigación posterior habría de mostrar la verdadera naturaleza del alma, haciendo saber «si ella está constituida de manera multiforme o uni-forme, o cómo y de qué modo puede ser» (*εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως*, 612 a 4). Es inverosímil que Platón no estuviera seguro de cuál pudiera ser el resultado. Si partimos de la doctrina de la partición del alma en el libro IV de *La República*, es claro que la respuesta rezará: la verdadera naturaleza del alma es uni-forme, *μονοειδής*, porque las otras dos partes (*εἴδη*) se orientan a lo mortal y son por ello ellas mismas mortales. Que Platón se conforme con una formulación «abierta» podría tener su razón precisamente en el hecho de que ya no piensa solamente en una partición del alma en el sentido del libro IV, sino al mismo tiempo en la «mezcla» de diversas «partes» en el alma pensante aunque a fin de cuentas esas «partes» en el *Timeo* se demuestran como algo muy diferente de las «partes» que se consideran en la tricotomía del alma.

[4] Aristóteles, *Metafísica* A 6, 987 b 14-18 y Z1, 1028 b 19, donde afirma que Platón ha dado a los objetos matemáticos un estatuto ontológico medio (cf. también William David Ross, *Aristotles's Metaphysics*, Oxford, 1924 I, pág. 166).

[5] Para el problema de *psyche* y *mathemátika* en Platón, cf. Philip Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1968[3a], 13 ss., 45 ss.; Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968[2a], 44 s., 89 ss.

No debería ofrecer ninguna clase de duda el significado de la limitación a la que Platón somete la teoría del alma de su obra principal en 611 a-612. Para el hecho de que el contenido de un examen futuro más exacto, al menos en su punto central, pueda ser completado con total seguridad a partir de los datos obtenidos de otros diálogos, tenemos la garantía de que Platón con la expresión el «camino más largo» nos remite a resultados concretos de su trabajo filosófico, incluso en aquellos pasajes en los que no nos ha dado la posibilidad de tal control.

El pasaje de *La República* 611 a-612 a es además digno de observación a otro respecto: hemos corroborado que este texto, al remitir a una psicología más precisa que todavía está fuera de alcance, anticipa ya en forma de alusiones el contenido de aquella investigación, lo cual nos retrotrae a la pregunta, tan importante para la hermenéutica de Platón, por el papel de las alusiones y de los indicios que deben ser llenados de contenido por el propio lector: ¿Debemos dar a las alusiones más importancia de la que les hemos dado hasta ahora? Antes de que intentemos responder a esa pregunta (véase más adelante, capítulo 19), ocupémonos de otro texto platónico que remite en forma de alusiones a otros resultados que son de una importancia más fundamental que los que se encuentran en el texto mismo.

Capítulo 18

DOCTRINA DE LA ANÁMNESIS Y DIALÉCTICA EN EL *EUTIDEMO*

En el *Eutidemo* tropieza el lector una y otra vez con lo que parecen conclusiones engañosas y sin sentido con las que Dionisodoro y Eutidemo pretenden confundir a sus interlocutores. No pocas de estas conclusiones engañosas ofrecen, sin embargo, un sentido cabal si se las interpreta[1] con el trasfondo de la concepción platónica sobre el aprendizaje y sobre la doctrina de la anámnesis.

Al joven Clinias se le plantea esta primera pregunta: ¿quiénes aprenden, los «sabios» o los ignorantes (*οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς*, 275 d 4)? La respuesta «los sabios» es objeto de confutación, por lo que Clinias opta por los ignorantes, cosa que es igualmente refutada (275 d 3-276 c 7). Mientras el juego de las refutaciones se presenta de esta manera opera puramente como un juego sofístico, y para Dionisodoro y Eutidemo, personajes del drama que llevan a término esa manera de refutar, no tiene por qué ser otra cosa. Sin embargo, inmediatamente se puede observar que para Platón, que es el autor de la cosa, parece encerrar algo más si se añade a ello los contenidos de *El Banquete* 203 e ss. y *Lisis* 218 a:

[1] Hermann Keulen: *Untersuchungen zu Platons «Euthydem»*, Wiesbaden, 1971, 25-40 y 49-56; cf. también Paul Friedländer: *Platon* II, Berlín, 1964³, 171, 177s.

según estos pasajes el que aprende no es ni un sabio ni un ignorante. Claro que esos *ni ni* que serían los únicos que podrían dar sentido a sendas refutaciones faltan en el *Eutidemo*, como falta igualmente la correspondiente concepción de Eros y Filosofía.

También en la segunda pregunta —¿se aprende lo que no se sabe o lo que se sabe?— se rechazan las dos respuestas posibles (276 d 7-277 c 7). Precisamente a ese resultado —no se puede aprender ni lo que se sabe ni lo que no se sabe— se le sale al paso en el *Menón* como «argumento erístico» al que Sócrates refuta con la exposición de la teoría de la anámnesis (80 d f). Pero en el *Eutidemo* falta esa solución.

Esa solución aparece sin embargo clara en un pasaje posterior: los erísticos prueban que el que sabe algo lo sabe todo (293 b-e), que todo el mundo lo sabe todo (294 a-e) y que en todo momento cualquiera lo ha sabido todo (294 e-296 d). Todo lo que aquí suena manifiestamente a sinsentido se vuelve transparente y lleno de sentido tomando al *Menón* como trasfondo: el que está en trance de conocer puede buscarlo todo a partir de un único «recuerdo», pues hay una familiaridad de naturaleza que liga todas las cosas; como además toda alma, antes de su entrada en el cuerpo, ha contemplado las ideas, todo hombre sabe potencialmente todo; y teniendo en cuenta los conocimientos de geometría de que dispone el ignorante esclavo de Menón, sabiamente interrogado por Sócrates, se demuestra que todo el mundo ha tenido conocimiento potencial de todo (*Menón* 81 c d, 85 d-86 b; cf. *Fedro* 249 b acerca de la contemplación de las ideas antes de nacer).

Más adelante los dos erísticos prueban que su propio padre es al mismo tiempo el padre de su interlocutor y además el padre de todos los seres vivientes y entre ellos el de los erizos de mar, los cochinillos y los perros (298 b-e). Esta curiosa «familiaridad» de personas y animales de todo tipo está sin duda pensada como una variante caricatural de la proposición que contiene el fundamento ontológico de la doctrina de la anámnesis: «...dado que toda la naturaleza está emparentada» (*ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης*, *Menón* 81 c 9).

Es, pues, claro que no pocos de los sofismas del *Eutidemo* es-

tán concebidos a la vista de la doctrina de la anámnesis, aunque tal teoría no se dasarrolla en este diálogo y ni siquiera en él se menciona. La palabra «alma» (295 b 4) podría hacernos recordar que la doctrina platónica del alma es el trasfondo que podría llenar de sentido los estúpidos juegos de los erísticos. Pero es claro que esta alusión —si se trata de una alusión— sólo la puede comprender quien sepa ya algo sobre las doctrinas de la anámnesis y del alma.

También se alude a la doctrina de las ideas, cosa que casi era de esperar a la vista de la real ligazón entre teoría de la anámnesis y teoría de las ideas. Sócrates está al corriente del problema de la relación entre cosa sensible e idea (301 a 2-4): «lo bello en sí» es para él diferente de la cosa hermosa concreta, pero ésta es hermosa por la «presencia» de la hermosura (cf. *πάρεστιν*, 301 a 4). En el nivel de pensamiento que representa el erístico Dionisodoro se deduce de lo anterior que Sócrates por la presencia de un buey debería volverse buey (301 a 5).

Dado que la teoría de las ideas está en *La República* también ligada a una concepción detallada de la relación de las ciencias entre sí, no causa extrañeza que se haga también mención de ese tema. La Matemática, según nos enteramos en 290 c d, no puede ser la más encumbrada ciencia que se busca, pues en ésta deben coincidir producción (o sea adquisición) y uso, mientras que la matemática entrega a la dialéctica lo que conquista lo mismo que un mariscal de campo entrega a la política la ciudad conquistada. Esta concepción de la relación entre matemática y filosofía no está preparada por ningún elemento en el *Eutidemo* y permanece también incomprensible en el marco de este diálogo; sólo saliéndonos de él y añadiéndole las noticias que se nos dan en *La República* 510 c ss., 531 c ss. se nos hace claro lo que allí se dice. Por tanto, Platón presupone más de lo que expresa.

En la búsqueda de la «ciencia» o «arte» más decisivamente altos se rechaza también el arte de elaborar discursos (*ἡ λογοποιικὴ τέχνη*, 289 c 7). La razón de este rechazo es la referencia a «ciertos escritores de discursos» (289 d 2) en los que la elaboración y el uso de sus productos acontecen separadamente: escriben discursos pero no los pronuncian, en tanto que sus clientes emplean ciertamente esos discursos pero no los elaboran ellos mismos. Se acepta que este arte del discurso no puede ser el arte más elevado que da la felicidad, aunque Sócrates había creído poder encontrarla «en alguna parte» de este campo (289 d 8-e 1).

Se puede en verdad concluir de esas peregrinas formulaciones que podría haber *otro* «arte del discurso» que pudiera satisfacer los criterios de la «ciencia buscada» (e 1). Y se hace manifiesta referencia al aspecto de la dialéctica que se desarrolla en el *Fedro*, o sea, la dialéctica como arte ideal del discurso. Dialéctica es allí entendida como el filosofar oral en el que los discursos que el dialéctico elabora primeramente en una conversación personal con un interlocutor apropiado los utiliza al mismo tiempo correctamente según la medida del especial conocimiento del tema y del alma[2] por parte del mismo interlocutor. En el *Fedro* se puede leer también que los *logoi* de la dialéctica aseguran al ser humano la *eudaimonía* posible (277 a 3).

En conjunto se recibe la impresión de que en el *Eutidemo* está presente un rico trasfondo filosófico que, sin embargo, determina el curso del pensamiento sólo escondidamente, sin dominarlo claramente. Por más que, en cuanto al contenido, intervengan importantes partes de la filosofía platónica, tales como la doctrina de la anámnesis y de las ideas o la teoría de la dialéctica, sin embargo, en ninguna parte se las llama claramente por su nombre y todavía menos se las refiere o se las fundamenta en forma conjunta. Por eso, tampoco son observadas por los interlocutores del diálogo ni nosotros como lectores repararíamos en ellas si no estuviéramos explícitamente aleccionados sobre los teoremas en cuestión a partir de otros diálogos.

[2] La escritura por el contrario trae consigo el hecho de que la elaboración y uso van por separado: autor y lector ni siquiera se conocen por regla general. Ese «ser extraños uno de otro» que les corresponde esencialmente, hace a la escritura por principio incapaz de satisfacer las exigencias del verdadero «arte del discurso» (*λόγων τέχνη*).

Capítulo 19

LA SIGNIFICACIÓN DE LAS ALUSIONES PARA LA LECTURA DE PLATÓN

Ahora ya tenemos a la mano suficientes ejemplos para poder tratar de nuevo la cuestión de las alusiones en Platón[1]. La cuestión no es, naturalmente, si hay alusiones y referencias a las que únicamente el lector atento y partícipe pueda o deba hacer hablar, naturalmente que esto también lo hay en Platón, pero puesto que, como luego veremos, algo semejante también ocurre en otros autores, debemos, para sustanciar lo específico de la forma filosófica de escribir de Platón, preguntarnos con exactitud qué valor tenía para él la forma de escribir por alusiones.

Hasta ahora no hemos encontrado indicios de que Platón alimentara la creencia de que por medio del uso refinado de alusiones sutiles, referencias indirectas e indicaciones cifradas pudiera acercarse en sus escritos al filosofar oral. Esta fue más bien la ingenua opinión de Friedrich Schleiermacher que relacionaba con esto la convicción antiesotérica de que por medio del arte de la comunicación indirecta se hacía innecesario para Platón reservar en el ámbito de la oralidad partes importantes de su filosofía. Ciertamente el escrito permanece fundamentalmente dependiente del complemento oral por medio de las «cosas de mayor valor»

[1] Cf. más arriba, págs. 51-58, 108 s.

(τιμιώτερα). Sostener que las alusiones escritas pueden cumplir la función de esta complementariedad es un malentendido moderno sobre el cual debemos insistir aun más en las páginas siguientes. En primer lugar, quede consignado con base en diferentes tipos de alusiones y sugerencias que éstas no tienen en absoluto en Platón la función de entrar en competencia con la comunicación directa, sea ésta escrita u oral.

a) La forma más sencilla de la alusión consiste ciertamente en recordar lo que se piensa por medio de alusiones en forma de citas. Esta forma aparece en el *Fedro* 276 e 2-3, donde Platón, como ejemplo del «juego» escrito del filósofo, presenta el «contar historias» (*μυθολογεῖν*) acerca de la justicia y temas allegados. Dado que *La República* trata de la justicia y de las demás virtudes y dado que en dos pasajes (376 d, 501 e) se caracteriza a sí misma como un *μυθολογεῖν*, no puede quedar ninguna duda de que Platón se refiere a su propia obra más importante como un caso de «juego» filosófico. Queda encomendado a la ingeniosidad del lector el reconocer la alusión como tal y sacar de ella la conclusión correcta, a saber, que las obras de Platón están involucradas ellas mismas en la crítica de todo lo escrito.

¿No queda, entonces, respondida por una simple alusión la pregunta más importante de la crítica de la escritura? De ninguna manera, pues la cuestión de si caen o no también bajo la crítica de la escritura los diálogos de Platón sólo se le plantea a la moderna teoría del diálogo que, en efecto, por razones de sus presupuestos antiesotéricos tiene un vital interés en excluir los diálogos de la crítica. Para Platón no suponía esto de antemano ninguna cuestión problemática, pues es claro que dirigía absolutamente su crítica a «la escritura» (*γραφή*). Y para el lector que no esté dispuesto a torsionar la clara declaración del texto por prejuicios modernos está también directamente expresado, y no por alusiones, que la crítica se refiere también a los diálogos puesto que se refiere a *todo* lo escrito. Un lector que haya comprendido esto ha comprendido lo esencial. Si, por otro lado, reconoce o no como tal la discreta alusión a *La República* es al respecto bastante irrelevante.

Es absolutamente comprensible que esa discreta alusión haya

sido descubierta relativamente tarde, concretamente en 1961 y por obra de W. Luther[2]. Más sorprendente es el hecho de que esta referencia, por lo demás absolutamente evidente en su contenido, haya sido, incluso después de su descubrimiento, ignorada por la mayoría de los intérpretes o tratada como insegura. Queda así manifiesto cuán cargado de razón estaba Platón: por medio de la escritura no se deja comunicar nada «claro y seguro», e incluso en el enjuiciamiento de una alusión tan sencilla y «segura» queda un considerable espacio de libertad para la valoración subjetiva. ¿Qué razones tendríamos para suponer que precisamente Platón haya apostado por la univocidad de las alusiones? La crítica de la escritura muestra en verdad con claridad suficiente que él estaba muy lejos de la ingenuidad requerida por una actitud semejante.

b) A propósito de los «principios aun más altos» a los que se apunta en el *Timeo* 53 d, pero que de ninguna manera son clarificados en ese lugar, tuvimos ocasión de recordar un pasaje de *Las Leyes* en el que se trata el surgimiento (*γένεσις*) de todas las cosas (véase más atrás, pág. 99, nota 1). El texto dice así:

«¿Qué circunstancias deben ocurrir para que tenga lugar la génesis de las cosas? Evidentemente esto es sólo posible si se da un comienzo (*ἀρχή*) que experimente un crecimiento, alcanzando así un segundo desarrollo (*μετάβασιν*) que lleve a un tercero, y si, una vez alcanzado este estado, puede ser percibido por aquellos seres que poseen capacidad de percepción. Todo surge por medio de tal transformación y de tal movimiento; tiene una realidad de ser mientras permanece así pero si por el contrario pasa a otra forma, ya está totalmente destruido» (*Leyes* X 894 a 1-8).

Nadie podrá discutir que el pasaje «debe en principio pasar por enigmático», como dijo Konrad Gaiser[3]. Lo cual sigue valiendo cuando se examina cuidadosamente el contexto del pasaje del libro X de *Las Leyes*, pero una claridad real, como lo ha demostrado precisamente Gaiser, sólo la proporciona la consideración de los testimonios de la teoría de los principios no escrita; a partir de

[2] Wilhelm Luther: «Die Schwäche des geschriebenen Logos» en *Gymnasium*, 68, 1961, 536 ss.

[3] Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968², 187.

ahí el pasaje se muestra como una repetición conscientemente críptica de un teorema matemático que considera el paso de la primera dimensión a la tercera, pasando por la segunda, que Platón utilizó al mismo tiempo como modelo de explicación de las circunstancias ontológicas de las cosas[4].

¿Se puede decir que en esto haya sido comunicado algo esencial en forma de alusión? No, pues en el fondo aquí no ha sido «comunicado» nada, en todo caso nada para el lector que no haya estado previamente informado por *alguna otra fuente*; sin las fuentes aportadas al caso por Gaiser quedaría nuestro pasaje para siempre indeterminado hasta la oscuridad y sería como una pelota en el peloteo del arte de la interpretación subjetiva. Y para lo que propiamente pretende demostrar el libro X de *Las Leyes*, a saber, que un alma del mundo presidida por la razón gobierna el Cosmos, tampoco es «lo esencial» la explicación dimensional de la *γένεσις*. Por el contrario, que los contenidos de la formación filosófica de los gobernantes del Estado pertenecen a los *ἀπόρρητα*, cuya comunicación prematura no podría ser comprendida, eso lo percibe el lector no a través de una alusión críptica sino en comunicación directa al final de la obra (968 e, cf. más arriba, pág. 94).

c) Con ocasión de la exposición de los puntos de vista filosóficos que en el *Eutidemo* transparecen detrás de las argumentaciones confusas y aparentemente insensatas (véase cap. 18), se habría debido remarcar con énfasis que ninguno de los «enigmas» de este diálogo podía solucionarse sin un conocimiento de la exposición no cifrada de la doctrina de la anámnesis y de la idea de dialéctica en el *Menón*, en el *Fedón* y en *La República*. Los «enigmas» del *Eutidemo* no son, pues, en absoluto enigmas en el sentido del género literario arcaico del *aínos* cuyo encanto radica precisamente en que el receptor resuelve el contenido desde el texto mismo, sin ninguna ayuda externa. El enigma de la esfinge debió ser soluble para Edipo sin ventajas concretas de las que sólo él podía disponer: toda su fama como solucionador de enigmas se habría

[4] Gaiser, *op. cit.*, 173-189, especialmente 175 y 187-189. Cf. también el mismo: *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles, 1984, 148 ss.

acabado si hubiera emprendido su tarea bajo ciertas condiciones. Por el contrario, el «enigma» de que todo el mundo lo sabe todo y que siempre lo ha sabido (*Eutidemo* 294 a-e, 294 e-296 d) sólo es soluble con ciertos presupuestos específicamente platónicos, pero, sin éstos, ello sería verdaderamente como le parece al lector sin preparación, es decir, una pura necedad.

Pero que aquí hay en el fondo algo particular y significativo lo expresa Platón no por medio de ciertas alusiones, sino por el medio dramatúrgico de la interrupción del diálogo narrado; sobre esto trataremos en el próximo capítulo (véase más adelante, pág. 128).

d) Cuando hablábamos de los lugares de silenciamiento en *La República* 611 / 12 sostuvimos el punto de vista de que el resultado del examen del alma, que en el diálogo viene desarrollado de manera un tanto imprecisa, puede también ser deducido de algunas indicaciones del texto, como dijimos más arriba. ¿Tiene, pues, aquí la alusión la función de comunicar lo esencial en forma de clave?

Ciertamente, Platón no dice: «la "verdadera naturaleza" del alma es uniforme, pues en su forma "pura" el alma es idéntica con la más elevada de las tres partes del alma, o sea, con el *logistikón*». Sin embargo, si se considera que este resultado se deduce muy fácilmente del dato de que la verdadera naturaleza del alma debe ser leída a partir de su *philosophía*, de su relación y de su familiaridad con lo divino y siempre existente (611 e), entonces uno se pregunta en qué sentido se puede seguir hablando aquí de una comunicación «cifrada», siendo así que más bien se trata de un simple recuerdo de resultados anteriores del diálogo (véase más arriba, pág. 106 s.). Pero curiosamente esta simple «tarea» encomendada al lector de relacionar lo anterior con lo que en el momento se está hablando tampoco ha conducido a la necesaria «claridad y seguridad» del conocimiento y más bien se siguió discutiendo que Platón haya querido aquí limitar la inmortalidad al *logistikón*[5].

[5] Para los problemas del lugar y de su tratamiento en la bibliografía platónica, cf. mi contribución: «Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele» («Inmortalidad y tricotomía del alma») en *Phronesis*, 21, 1976, 31-58.

Es sin embargo decisivo para el enjuiciamiento del pasaje el hecho de que la pregunta que quedó abierta en 611 / 12 sólo puede ser respondida a partir de *La República* misma en el sentido de que la «verdadera naturaleza» del alma sólo es equiparada a una de las tres partes del alma. Por el contrario, qué pudiera haberse querido decir con una mayor subdivisión del alma verdadera ni siquiera desde *La República* podría conjeturarse, sólo la comunicación directa de los ingredientes de la «mezcla del alma» en el *Timeo* 35 a-36 d puede darnos una idea del posterior análisis ontológico del alma.

Resumiendo, podemos establecer que Platón ciertamente dispone de buen grado de los más diferentes tipos de referencias indirectas, indicios, pistas y alusiones, pero que en ningún texto da a entender nada que permita atribuirle la intención de conceder a la técnica literaria de la alusión un papel central en la comunicación filosófica[6].

La famosa frase de Heráclito de que el dios del oráculo de Delfos «ni afirma ni esconde sino que insinúa»[7], es una descripción magistral de la forma de comunicación oracular y del discurso enigmático (*αἶνος, αἴνιγμα*). Claro que Platón ha ido mucho más allá de la literatura menor del oráculo y del *αἶνος* tal como se producía en tiempos arcaicos; puede ocasionalmente utilizarla y la utiliza de forma magistral, pero siempre solamente en una función de servicio y complemento. Si se quiere comprender su verdadera preocupación como escritor filosófico, hay que tener en cuenta ante todo su decisión de dedicarse al género mayor del drama en prosa y preguntarse con qué medios dramatúrgicos da a conocer lo que verdaderamente siente y piensa. Pero la unidad de medida para el enjuiciamiento de todas las interpretaciones es y sigue siendo la crítica de la escritura.

Sin embargo, contra el espíritu de la crítica de la escritura peca de dos maneras la moderna teoría del diálogo que atribuye a las alusiones escritas la función decisiva en la enseñanza filosófica, hasta el punto de que con ella se haría innecesaria una filosofía

[6] Sobre el «abrir» del diálogo (*Banquete* 221 d-222 a), cf. más abajo, pág. 132 s.
[7] Heráclito D-K 22 B 93.

esotérica de los principios de carácter oral. En primer lugar, olvida que «claridad y seguridad (estabilidad)» del conocimiento según Platón nunca pueden ser garantizadas por el escrito (*Fedro* 275 c 6-7, 277 d 7-8); la opinión de los defensores de la teoría del diálogo de que el carácter necesariamente indeterminado de la alusión puede superar esos obstáculos, que tienen su raíz en la esencia de lo escrito, se pretende apoyar en un optimismo ingenuo que Platón no ha aceptado nunca y que se contradice además de manera total con la historia de la recepción de las obras de Platón. En segundo lugar, pasa por alto que la elección del «alma apropiada», que para Platón es el presupuesto de una enseñanza filosófica decisiva —en otro caso, el filósofo debe silenciarse—, no puede realizarse con verdadero fundamento con los medios de la escritura. La alusión cifrada puede ser descifrada por cualquier lector que tenga la suficiente inteligencia para ello. A este respecto sirve el ejemplo de Alcibiades, perdido de muy atrás para la causa de la filosofía, quien en *El Banquete* anuncia que habría que «abrir» los *logoi* socráticos a fin de tener todo lo que se necesita para hacerse bueno y noble (*Banquete* 221 d-222 a)[8]. Pero Platón no sólo exige del «alma apropiada» capacidades intelectuales sino una interna familiaridad con la causa de la filosofía que incluye también en su alma el pleno desarrollo de las virtudes cardinales (*República* 487 a, cf. también *Epístolas* 7, 344 a). Uno debe preguntarse con extrañeza cómo pudo durante tanto tiempo pasar desapercibido este enorme abismo que separa, de un lado, la moderna confianza en la función pedagógica de las alusiones y en la «comunicación indirecta», y del otro, la idea platónica de un uso filosófico de la escritura. Quizá haya sido sólo posible porque desde el principio, es decir, desde Friedrich Schleiermacher, fue un pensamiento voluntativo de inclinación antiesotérica el que dirigió la forma de razonar acerca del diálogo platónico. Schleiermacher creía verdaderamente que la finalidad de Platón había sido la de dirigir el uso de la escritura de modo que para la comunicación del conocimiento produjera los mismos efectos que la enseñanza oral. Cree Schleiermacher que en el *Fedro*, que él considera un escrito temprano, Platón no esperaba todavía poder conseguirlo, pero que posteriormente lo consiguió[9], de tal manera que «con ello nunca terminó por creer en una incomunicabilidad de la filosofía de tanta amplitud»[10]. Así pues, para Schleiermacher, Platón mantuvo en la crítica de la escritura un punto de vista que luego habría superado. Sobre esta creencia elaboró su teoría del diálogo que todavía hoy merece el crédito de muchos. Entretanto hoy se sabe que el *Fedro* es una obra relativamente tardía, no escrita antes del 370 a.C., y que contiene la definitiva y por mucho tiempo meditada opinión de Platón sobre el uso filosófico correcto de la escritura. Por todo ello podemos rechazar como no platónica[11] y basada en falsos presupuestos la moderna teoría del diálogo que pretende cargar a las alusiones e indicaciones indirectas en la escritura con la misión que sólo la filosofía oral puede cumplir.

[8] Más sobre Alcibiades, véase más adelante, pág. 132 s.

[9] Friedrich Schleiermacher: «Einleitung» (Introducción a la traducción de Platón) Bd. I 1, Berlín, 1804, 15.

[10] *Op. cit.*, «Einleitung» al *Fedro*, p. 52.

[11] Para una exhaustiva crítica de las deficiencias metódicas y de los errores objetivos de Schleiermacher y sus seguidores, cf. *PSP* 331-375 (Anexo 1: «Die moderne Theorie der Dialogform», «La moderna teoría de la forma del diálogo»).

Capítulo 20
LA TÉCNICA DRAMÁTICA DE PLATÓN: ALGUNOS EJEMPLOS

Como dijimos más arriba, la comprensión de los diálogos no debe orientarse a la hermenéutica del género literario menor del oráculo (*χρησμός*) y del enigma (*αἶνος, αἴνιγμα*), propio de la época arcaica, sino que debe arrancar de las posibilidades de un género mayor y más desarrollado, el género del drama. De hecho Platón dispone de todas las técnicas de una dramaturgia desarrollada y sabe emplearla sabiamente en la representación de su idea de filosofía. No pretendemos desarrollar aquí una descripción completa de la técnica dramática de Platón, pues un intento tal requeriría un segundo libro de por lo menos la misma extensión que este. Todo lo que podemos ofrecer aquí son algunos ejemplos que pueden ilustrar la antigua opinión de que la forma del diálogo platónico no es algo exterior al mismo sino algo esencial con relación al contenido del mismo. En favor de esta opinión se han ciertamente decantado una y otra vez numerosos intérpretes de las últimas generaciones, pero en la mayoría de los casos la cosa quedó solamente en puras declaraciones verbales, en tanto que la anunciada unidad programática de forma y contenido nunca produjo resultados concretos para la interpretación. En este terreno y por medio de una observación precisa de los medios literarios y de su interpretación a la luz de la crítica de la es

critura, se puede conseguir una considerable y sorprendente información[1].

a) *La «acción» dominante*

Se concede en general poca atención al hecho de que el diálogo platónico por regla general tiene una «acción» dominante. Un medio de Platón para mantener esta acción viva en el recuerdo del lector consiste en la repetición de un motivo.

La acción dominante en el *Eutidemo* consiste, como ya dijimos más arriba, pág. 29 s., en el desenmascaramiento de los erísticos Eutidemo y Dionisodoro como no esotéricos, lo que quiere decir para Platón, como no filósofos. Se demuestra paso a paso que no disponen en el fondo de ninguna «cosa de mayor valor» con la que, en caso de un ataque a su razonamiento, puedan ir en su ayuda. El motivo mediante el cual se lleva adelante esta acción y se la subdivide en fases es, por un lado, el de la «ocultación» y, por otro, el de la contraposición de «juego» y «seriedad». La táctica de Sócrates consiste en que interpreta como «juego» suyo la necedad erística con la que Eutidemo y Dionisodoro pretenden brillar, a la vez que los exhorta repetidamente a que se muestren con la «seriedad» que seguramente mantienen aún escondida detrás de su «juego». Y cuando final y definitivamente queda demostrado que no tienen nada que valga excepto sus baratos sofismas, Sócrates les aconseja sarcásticamente que sigan reservando su saber de manera tan magníficamente esotérica.

Que «Sócrates» tiene en ese diálogo a su disposición la doctrina de las ideas y de la anámnesis así como la idea platónica de dialéctica (véase más arriba, pág. 112 ss.) no les había pasado desapercibido a los intérpretes. Pero no se comprendió lo que

[1] Uno de mis propósitos en mi obra *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* era poner de relieve la congruencia entre la teoría platónica del uso de la escritura y la forma literaria de los diálogos. Para las observaciones en las páginas siguientes, compárense los exhaustivos análisis contenidos allí.

ese hecho significa en el contexto de ese diálogo porque no se supo poner en relación con la acción dominante el reconocible saber de fondo de Sócrates. Ahora bien, si se juzga desde la acción misma la ventaja en saber que Sócrates naturalmente mantiene oculta en el diálogo por ironía, aparece claro de golpe que él mismo es lo que en broma atribuía a los erísticos, a saber, un sabio que conscientemente oculta su «seriedad». La acción del diálogo se deja igualmente formular de la siguiente manera: Sócrates, el verdadero esotérico desenmascara a dos charlatanes al probar que no disponen de ninguna clase de «seriedad» oculta y los presenta como esotéricos con una irónica distorsión de la realidad. No es, pues, la reserva esotérica del saber la que es objeto de ridiculización sino precisamente la incapacidad de ello. Escuetamente dicho, el significado es el siguiente: el mensaje del *Eutidemo*, que sólo se hace perceptible por la consideración del tema principal y de la acción dominante, afirma que el verdadero filósofo debe ser esotérico.

En el *Cármides* la acción dominante consiste en una especie de «conversión» del joven Cármides, es decir, en su repentina entrega sin reserva a Sócrates, el maestro ideal. El motivo ligado a esta acción es el del «remedio medicinal» y el del «ensalmo» que debe ser realizado antes del empleo de la medicina (véase más arriba, págs. 33 y 96. El tema del diálogo es el de la virtud de la prudencia.

La conexión entre acción, *leitmotiv*, y tema es, dicho brevemente, la siguiente: Cármides, al final del diálogo, se decide por Sócrates como maestro lo que sin ninguna duda es una señal de que la «prudencia» existe ya en su alma como predisposición. Ciertamente la verdadera decisión depende de Sócrates y en efecto éste advierte expresamente que depende de él mismo el dar o no paso al ensalmo (*Cármides* 156 a). Podría incluso emplear directamente la «medicina», pero a esto se opone la advertencia de su maestro tracio de no dejarse seducir por nada para suministrar el fármaco sin el «conjuro» previo (157 b c). Sócrates, por su lado, en cuanto maestro necesita él mismo de la virtud de la prudencia y da prueba de que la posee al retener su profundo saber filosófico (su «remedio medicinal») en interés de una iniciación objetiva-

mente correcta hasta tanto los discursos preparatorios (ἐπῳδή) no hayan hecho al alumno maduro para el caso. Una vez más el entrelazamiento de *leitmotiv*, acción y tema muestra que el verdadero maestro filosófico debe ser capaz de un autodominio esotérico.

En tercer lugar, debe analizarse con precisión la acción dominante de *La República*[2]. Consiste ella en que unos amigos quieren «obligar» a Sócrates a comunicar sus puntos de vista acerca de la justicia, el Estado ideal y finalmente acerca del Bien y de la dialéctica como camino hacia la idea del Bien. El motivo que articula la acción y que es una y otra vez variado a lo largo de todo el diálogo aparece ya en la primera página de la obra: se quiere «entretener» a Sócrates y no «soltarlo» en ningún caso, pero él cree poder convencer a los amigos de que lo dejen marchar (*República* 327 a-c). Ya de comienzo, la situación deja, pues, claro que los otros necesitan de la sabiduría de Sócrates mientras que él mismo podría también hacerse la idea de poder sustraerse a la conversación. Al pronto, sin embargo, condesciende y los amigos consiguen inducirlo a exponer cosas importantes. Desde el libro II está ya dispuesto a «defender» el discurso de la justicia (y con ello también el *logos* en favor de la justicia que él mismo había expuesto en el libro I). Y no sólo está dispuesto a ello sino que además es capaz de hacerlo de manera brillante: introduce verdaderamente en la discusión «cosas de mayor valor» que rebasan con mucho el marco de ideas del libro I y llevan a planteamientos cada vez más profundos. Ciertamente, a medida que paso a paso la discusión se acerca a los principios (ἀρχαί), disminuye la disposición de Sócrates a abrirse a los otros, hasta que por fin puede convencerlos pacíficamente de que «lo dejen marchar» en lo que respecta a la exposición de sus opiniones sobre el Bien y sobre los caminos y contenidos de la dialéctica: su rotunda afirmación de que en ese campo Glaucón no podría seguirlo (533 a) es aceptada por éste sin contradicción.

La acción de *La República* comienza, pues, como una prueba simbólica de fuerza: los amigos amenazan en broma con obligar a

[2] Cf. más arriba, pág. 33 s., la breve mención, así como el capítulo de *La República* en *PSP*, 271-326.

Sócrates a conversar con ellos incluso contra su voluntad (327 c). Pero al final aparece el dialéctico como vencedor de la prueba. Los otros deben reconocer que debe quedar al arbitrio de la libre decisión de Sócrates el grado de saber filosófico que tenga a bien comunicarles. Sócrates deja meridianamente claro que la comunicación de sus puntos de vista está ligada a que el interlocutor pueda cumplir o no determinados requisitos. Dicho con otras palabras: que su método es el trato esotérico con el saber filosófico, es decir, estrictamente referido a aquél a quien se dirige. Quien haya comprendido la acción de *La República* ha comprendido también que Platón podía decir sobre el Bien, como principio más alto, más de lo que escribió en este libro. Incluso sin las noticias de Aristóteles, por nosotros mismos y basándonos sólo en la obra maestra de Platón podemos saber que había una teoría platónica de los principios de carácter oral.

b) *Interrupción del diálogo narrado*

Un expediente dramatúrgico de índole singular que Platón emplea ocasionalmente es la interrupción del diálogo narrado por medio del diálogo marco. Así, el *Eutidemo* desde un punto de vista formal representa un informe de Sócrates a Critón sobre una conversación que había mantenido la víspera en el Liceo con dos erísticos. En el curso de este informe nos enteramos de que el joven Clinias ha manifestado, a propósito del arte de la dialéctica, que ésta se apodera de la «presa» de la matemática, lo mismo que la política se apodera de la presa de la ciencia estratégica, a la manera de una ciudad conquistada (290 c d). En esta afirmación va implicada una relación entre matemática y dialéctica que sólo es comprensible a partir de la teoría de la ciencia de *La República* (510 c ss., 531 c ss.) y que dentro del *Eutidemo*, donde falta toda preparación para un resultado semejante, opera como un bloque a la deriva.

Para poner de relieve la importancia del reconocimiento de que la matemática está subordinada a la dialéctica interrumpe ahora Platón el diálogo narrado y hace preguntar a Critón si verdaderamente el joven Clinias ha dicho algo tan sensato, y si lo dijo entonces no necesita ya de más enseñanza humana (290 e). Para sorpresa nuestra, Sócrates no quiere salir garante de que fuera Clinias quien lo dijera, aludiendo a que también hubiera podido ser Ctesipo, y cuando Critón tampoco está dispuesto a aceptárselo, manifiesta la suposición de que pudiera haber aportado ese conocimiento «un ser superior» que estaba precisamente presente (291 a 4). No necesitamos andar adivinando mucho tiempo de qué voz se puede haber servido el dios desconocido. Está claro que con la dialéctica se toca el ámbito de «lo superior», de la filosofía «divina». Así pues, Platón no confía en la comprensibilidad de la pura alusión para el entendimiento de su teoría de la ciencia, sino que añade como complemento el medio dramatúrgico mucho más claro de la interrupción del diálogo narrado para clarificar al lector sobre el hecho de que detrás del diálogo hay una riqueza filosófica no explicitada que se comporta con lo explícitamente tratado como el reino de lo divino con el de lo humano.

También en el *Fedón* e incluso en dos ocasiones (como se dijo más arriba, pág. 84 ss.) resulta interrumpido el diálogo narrado. Con ello se advierte al lector sobre la importancia de la «ayuda» al propio *logos*, de la que el filósofo debe ser necesariamente capaz. La ayuda que Sócrates puede efectivamente aportarse a sí mismo muestra ejemplarmente que a este respecto el filósofo no debe pararse, como frecuentemente se supone, en el estadio del *logos* que hay que defender. Las dos interrupciones acentúan este estado de cosas y de este modo, y en relación con el tema de la ascensión de hipótesis en hipótesis, hacen comprensible por qué la ayuda que va más allá del caso concreto debe ser siempre el punto estructural central del diálogo platónico.

c) *El cambio de interlocutor*

En no pocos diálogos el primer interlocutor de Sócrates resulta sustituido en el curso de la conversación, la mayoría de las veces —aunque no siempre— por otro interlocutor de igual estructura mental y moral. El cambio de personas supone a menudo un

cambio en el nivel de la argumentación y, por regla general, está relacionado con un caso de «ayuda al *logos*».

En el *Gorgias*, el gran sofista de quien el diálogo recibe su nombre es interrogado por Sócrates acerca del objeto y finalidad de su arte (*τέχνη*). Sócrates le trata con cortesía, sólo a su discípulo Polo le acorrala con preguntas de mayor dureza y profundidad, y, cuando éste deja de estar a la altura de la discusión, interviene Calicles en la conversación como representante de una retórica política.

El sucederse de los interlocutores queda explicado a partir de la crítica de la escritura. El dialéctico puede seguir transmitiendo a discípulos apropiados (*Fedro* 276 e-277 a) la capacidad de ayudar al *logos* y con ello también al autor de tal *logos*. Si se interroga a Gorgias y a dos de sus seguidores, ello significa que con lo mismo Gorgias es sometido a prueba para saber si es el verdadero maestro filosófico, quedando claro que ni el maestro ni los discípulos están en situación de prestar a su *logos* una defensa filosóficamente fundamentada. El examen de la posición gorgiana deja al descubierto sus argumentaciones más profundas, sólo que estos fundamentos no consisten en «cosas de mayor valor» (*τιμιώτερα*), y lo que por fin se pone de manifiesto por parte de Calicles es su brutal negación de toda ética a cargo de la posición del llamado «derecho del más fuerte». El doble cambio de personas en el *Gorgias* produce por consiguiente, en un aspecto, una línea ascendente en la medida en que la discusión conduce a preguntas cada vez más profundas y la tensión dramática de la discusión sube constantemente. Esta línea ascendente se entrecruza de forma fascinante con un movimiento contrario en la medida en que la posición opuesta se vuelve, desde el punto de vista del contenido, cada vez menos respetable y se hunde cada vez más hondo.

Esta misma técnica dramática es la empleada por Platón en el libro I de *La República* con la sustitución sucesiva Céfalo-Polemarco-Trasímaco, así como más tarde, los personajes de Trasímaco y Calicles parecen constituir dos intentos de configurar dramáticamente el mismo contenido. En el caso de *La República* la discusión no se queda en la simple refutación de un contrario que resulta caracterizado con trazos negativos. Después de haber sido

rechazada la definición de justicia que Trasímaco presenta como el «provecho del más fuerte», sin que en ello hubiera sido discutida su esencia real (su *τί ἐστιν*), la conversación podría encontrar aquí su término, y acaba realmente por lo que respecta al interlocutor Trasímaco.

Ahora bien, al principio del libro II entran en escena los hermanos Glaucón y Adimanto que renuevan en una larga intervención (358 b-362 c, 362 e-367 e) el ataque de Trasímaco contra la justicia. Sin embargo, la conversación con ellos, que ocupa del libro II al X de *La República*, no tiene ninguna semejanza con la conversación con Trasímaco. La diferencia se funda en el carácter de los interlocutores: mientras Trasímaco combate visiblemente por íntima convicción la idea originaria de justicia, Glaucón y Adimanto, con sus argumentos en favor de la injusticia, pretenden solamente provocar una refutación más fundamentada. Personalmente los dos están convencidos de la superioridad de la justicia, pero no disponen de los argumentos necesarios para su defensa. Son éstos los que prefieren oír del propio Sócrates.

Sócrates, que ya había creído haber acabado con la conversación (357 a), entra ahora por causa de los hermanos Glaucón y Adimanto en una discusión totalmente diferente: en lugar de la discusión aporética que deja conscientemente abierta la cuestión del *τί ἐστιν* del objeto tratado (347 e, 354 b) y que era explícita sólo en el rechazo de la falsa visión de la justicia, interviene ahora la conversación constructiva que desarrolla un tesoro insospechado de tomas de posición positivas y de fundamentaciones y que a la postre a través de un rodeo por la doctrina del alma llega a una definicion de la justicia (443 c-e). Ahora bien, ambas conversaciones son mantenidas —y esto es de la máxima importancia— el mismo día y ante el mismo círculo, una inmediatamente después de la otra. La clara lección de este orden dramático es la siguiente: Platón nos hace reconocer que detrás de las aporías de los diálogos de la virtud y que al parecer no pueden definir las virtudes del valor, de la piedad, de la prudencia y de la justicia, se encuentra en realidad la sistemática de las doctrinas del alma, del Estado y de la virtud de *La República*; y al mismo tiempo nos muestra que la exposición de tales «cosas de mayor valor» (*τιμιώτερα*)

sólo puede acontecer si lo piden interlocutores que posean los presupuestos característicos para tal enseñanza. Sin embargo, la exclusión de los interlocutores inapropiados no tiene nada que ver con el mantenimiento de un secreto: a Trasímaco se le permite presenciar la conversación siguiente, sólo que ya no es en ella el interlocutor. La conversación con él quedó atascada en el vestíbulo aporético de la filosofía, en tanto que Sócrates está dispuesto a allegar a Glaucón y a Adimanto la esencia, el *τί ἐστιν*, de la justicia. Pero también con relación a ellos, como ya hemos visto (pág. 127), se sigue observando el modo esotérico de la comunicación de conocimientos filosóficos, o sea, el que es estrictamente referido a un interlocutor: para la esencia, para el *τί ἐστιν* del Bien no están suficientemente pertrechados y por ello no llegan a su conocimiento.

Claramente diferente de esos dos casos es el empleo del procedimiento dramatúrgico del cambio de interlocutor en *El Banquete*. Mientras Polo y Calicles en el *Gorgias* y Glaucón y Adimanto en *La República* están presentes desde el principio, Alcibiades irrumpe en la tertulia de los participantes del banquete después de haberse alcanzado el punto culminante de los discursos sobre el amor con el discurso de Diótima referido por Sócrates (*Symposium* 212 c). Es verdad que la imagen del carácter de Sócrates que ofrece Alcibiades en su borrachera constituye por sí mismo otro segundo punto culminante del diálogo; sólo que en el medio tiempo el tema se trasladó de la esencia del Eros a la realización del Eros filosófico en la persona de Sócrates.

El testimonio de Alcibiades está absolutamente marcado por sus propias experiencias personales. Se explicita que Alcibiades era un hombre que hubiera podido tener talento para la filosofía y que esa había sido la razón de que durante un tiempo Sócrates le hubiera cortejado «eróticamente». Sin embargo, su inestable carácter le había hecho imposible confiarse plenamente a la dirección filosófica de Sócrates, hasta que por fin se sustrajo totalmente a su influencia. Alcibiades ofrece por tanto trazos fragmentarios de una autobiografía filosófica que le muestran como uno de los llamados a la filosofía, pero que, sin embargo, a fin de cuentas, no había estado a la altura de esta llamada. Alcibiades es el joven filósofo que no satisfizo las esperanzas puestas en él.

A esta condición suya le corresponde su papel en el marco de la acción del *Banquete*. Él es el que ha llegado demasiado tarde, el hombre que no estuvo allí desde el principio y que no escuchó lo más hermoso y elevado, la «iniciación» de Diótima en la esencia del Eros. Incluso en su vida real este hombre malentendió la «erótica» de Sócrates interpretándola como interés sexual (*Banquete* 217 c-219 d, especialmente 218 c).

Es un ejemplo de sutil ironía dramática el que Platón encargue de caracterizar la naturaleza real de Sócrates precisamente a este Alcibiades a quien ya Sócrates había probado en un tiempo y a quien había encontrado demasiado ligero. Cierto que dice muchas cosas correctas e importantes sobre él, cosas que proceden de su preciso recuerdo de circunstancias vividas. Pero cuando intenta describir los *logoi* de Sócrates es cuando se muestra la distancia que le separa del Sócrates verdadero. En efecto, piensa Alcibiades que estos *logoi* causaban una primera impresión de ridículo con sus analogías de herreros, zapateros y curtidores, pero que, sin embargo, era necesario «abrirlos» para darse cuenta de que sólo estos *logoi* encierran razón y contienen las imágenes más divinas de la virtud (*Banquete* 221 d-222 a).

Resulta claro a qué tipo de *logoi* socráticos se orienta Alcibiades: a aquellos discursos ocasionales descritos en los primeros diálogos que trabajan constantemente con la analogía de la *τέχνη* y que pretenden concluir el saber del comportamiento ético a partir del «saber» del «artesano», *τεχνίτης*. A este tipo de discurso aporético-probatorio corresponde también en *El Banquete* el breve intercambio entre Sócrates y Agatón que tiene lugar tras el discurso de este último (199 c-201 c). Alcibiades parece desconocer cualquier otra cosa. Pero en *El Banquete* el discurso probatorio (eléntico) con Agatón es sólo el preámbulo del resumen de discursos muy diferentes, a saber, los de los diálogos de carácter filosófico destinados a enseñar y repetidos una y otra vez que Sócrates ha mantenido con «Diótima» y de los cuales él recibió una enseñanza positiva y no en clave cifrada acerca del Eros. Alcibiades, el hombre que llegó demasiado tarde, no tiene ningún conocimiento

de discursos de tal índole. De aquí la insistencia que mantiene en las analogías de los zapateros y curtidores y en la necesidad de «abrir» tales *logoi*. Las palabras que Sócrates le confió privadamente en una situación «erótica» y que contienen claras resonancias de los pensamientos sobre la gradación de lo bello en el discurso de Diótima (*Banquete* 218 d-219 a), es claro que Alcibiades no fue capaz de «abrirlas» ni siquiera en el momento decisivo, de lo contrario no hubiera seguido esperando en el amor corporal (219 b c) ni se hubiera alejado más tarde del maestro único de la «virtud» (*ἀρετή*).

Si nosotros interpretamos correctamente el llegar tarde de Alcibiades como una consciente decisión dramatúrgica de Platón de gran capacidad expresiva, veremos ciertamente en el «abrir» de los diálogos (es decir, en el desciframiento de alusiones ocultas) una verdadera e importante máxima hermenéutica. Pero no pasaremos por alto que Platón de manera muy clara introduce el «abrir» como la hermenéutica de aquellos que no saben nada de los *logoi* filosóficos más constructivos que siguen conduciendo hacia arriba en el camino de los principios (*ἀρχαί*). Alcibiades no es sólo nuestro garante del «abrir», es también el ejemplo de que se sirve Platón para explicar que el abrir no puede acontecer sin un explícito adoctrinamiento sobre contenidos filosóficos decisivos.

Capítulo 21
IRONÍA

Posiblemente el medio de expresión creativa más famoso de Platón es la ironía. La facilidad urbana en el lenguaje, la elegancia y la riqueza de matices de su tono irónico no tienen parangón en el conjunto de la literatura universal, que no es pobre en el tratamiento de la ironía, y representan una fuente inagotable de fascinación para el lector culto.

Muchas son las posibilidades de empleo: toda una conducción de la acción dramática puede estar determinada por la ironía (como es el caso del *Eutidemo*), la caracterización de un personaje puede ser enteramente puesta en luz por la ironía (como Eutifrón o Hipias), o bien la aparición de un personaje puede ser irónicamente relativizada por el contexto dramático (como hemos visto poco atrás con el caso de Alcibiades en *El Banquete*), pudiendo incluso aparecer en una única reacción de un personaje que en general no viene caracterizado por la ironía (piénsese en la capacidad de olvido de Adimanto con relación a las limitaciones a las que está sometido el discurso, *República* IV 504 a-c[1]).

Pero por muy variado que sea el empleo de la ironía en Pla-

[1] Cf. más arriba, pág. 105, y *PSP*, 307 ss. con nota 99.

tón[2] es claro que ésta es para él un medio de expresión de alcance limitado. Es de decisiva importancia que no confundamos la ironía platónica con la ironía romántica que todo lo penetra y que constituye un fenómeno específicamente moderno. La ironía romántica no va dirigida contra un adversario concreto sino contra todo y contra todos, y alcanza efectivamente en primer término el propio punto de vista de quien ironiza; es esencialmente ironía de uno mismo y su más importante función consiste en no dejar nada, pero absolutamente nada, que pueda escapar a la ironización. Para el romántico no puede haber nada absoluto que pueda salvarse de una relativización por medio de la ironía. En Platón, por el contrario, es evidente que la ironía se detiene ante lo que él llama ámbito «divino» de lo que siempre es y ante la *philosophia* «divina» como aspiración a comprender intelectualmente el reino de lo eterno. Ya fue frecuentemente observado que la actitud en la que Platón se expresa sobre el reino de las ideas tiene un acento claramente religioso[3]. La ironía es para Platón sólo un medio de preparar esa actitud también en el lector mostrando lo ridículo y lo absurdo de las actitudes contrarias.

Tener sentido de la ironía es por tanto sin duda importante en la lectura de Platón. Sin embargo, debemos prevenirnos contra el error de considerar que la ironía sea para Platón un medio central —y no sólo subsidiario— de la enseñanza. Esta opinión aparece en intérpretes que, de un lado, vieron que los diálogos aporéticos de la virtud no contienen aporías cuya solución pudiera haber sido todavía dudosa para Platón mismo, pero que, por otro lado, no podían aceptar que Platón ofreciera «enigmas» que no fueran solubles por medio de otras formulaciones —bien sea por medio de su filosofía oral, bien sea por la doctrina de la virtud de *La República*— y terminan concluyendo que por ello debe ser suficiente por sí misma la expresión irónica para poner en claro lo

[2] Naturalmente que estoy muy lejos de pretender tener en este caso un inventario completo (o siquiera una valoración «concluyente») de la ironía platónica.

[3] Esto es reconocido incluso por intérpretes de orientación claramente «antimetafísica» (cf., por ejemplo, G. Vlastos: *Platonic Studies*, Princeton, 1973, 397: «¿Quién podría decir que Platón haya sentido algo que no tuviera que ver con la veneración de las ideas?»).

que propiamente quiere decir Platón. Por muy atractivo que este pensamiento pueda ser, la aplicación de tal interpretación nos muestra una y otra vez que para poder responder a las preguntas abiertas de las primeras obras se necesita algo más que el mero corregir comportamientos y juicios marcados como falsos por el expediente de la ironía. Puede bastar un solo ejemplo: en el *Hippias minor* se «da la prueba» de que aquel que causa voluntariamente mal es comparativamente mejor que quien lo causa involuntariamente. El interlocutor de Sócrates, Hipias, que es tratado con una hiriente ironía, se opone ciertamente a esta falsa proposición, pero no es capaz de refutar la prueba intencionadamente falsa que Sócrates presenta. Ahora bien, no serviría aquí de nada sustituir por lo contrario todo aquello que en Hipias se presenta bajo la luz de la ironía, en tanto no se disponga de la proposición socrática «nadie se equivoca voluntariamente». Pero si se dispone de esta proposición, se resuelven sin ninguna dificultad todas las paradojas del *Hippias minor*. Claro que en ninguna parte del diálogo se pone en evidencia tal proposición por la simple resolución de una ironía. El lector debe aportar tal frase de antemano para una lectura productiva, de lo contrario, no sabrá qué hacer con el diálogo. Los interpretes «irónicos» de nuestros días están provistos de antemano con el saber necesario por nuestra tradición cultural; sólo por eso pueden hacerse la ilusión de haber sacado «sin presupuestos» todo el partido del diálogo[4].

Nunca debió malentenderse que la ironía para Platón es un medio de importancia y función limitada. Sólo el hecho de que pierda gran importancia en obras importantes del período medio, de que en la obra maestra, *La República*, aparezca sólo de manera marginal, y de que falte totalmente en obras como el *Timeo* o *Las Leyes*, debería habernos prevenido contra la sobrevaloración romántica de la ironía en Platón.

[4] Cf. *PSP* 87 ss.; correspondientemente con esto he probado también con relación a las obras tempranas, la insuficiencia de las interpretaciones que operan exclusivamente con la ironía. Cf. ahora también Michael Erler: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons* (*El sentido de las aporías en los diálogos de Platón*), Berlín-Nueva York, 1984.

Capítulo 22

MITO

El uso platónico de la forma de discurso «mítico» invita a la comparación en más de un aspecto con su uso de la ironía: sus mitos igualan en forma a su ironía; para un lector sensible representan también una fuente de disfrute literario permanentemente renovado; son igualmente variados en forma y función, y, en cuarto lugar, fueron también a veces sobrevalorados.

Por un lado, Platón presenta el mito en una clara oposición al *logos.* Por otro, no se debe ignorar que, aparte de la claridad de la oposición semántica, Platón difumina conscientemente en algunos casos la frontera entre el mito y el logos. Esto lo observamos ya en la presentación de un mito de procedencia extranjera. Protágoras, en el diálogo al que da nombre, da a escoger a sus oyentes entre que les presente su punto de vista en forma de mito o en forma de *logos* (*Protágoras* 320 c); se le encomienda la elección a él mismo, con lo cual comienza con la forma de mito que califica de «más graciosa». Después de un discurso un tanto largo explica que ya no quiere ofrecerles mito sino logos (324 d 6), claro que en ese momento ya hacía bastante que el lector atento había observado que ya mucho antes (en 323 a 5 o quizá mejor ya en 322 d 5) el mito se había convertido en logos sin una transición tajante.

No es nada diferente lo que hace Platón con sus propios mitos. La historia de la invención de la escritura por Theuth (*Fedro* 274 c- 275 b) tiene todas las características de un «mito»: se desarrolla en el pasado más remoto, los personajes son dioses y se les presenta hablando; el objeto de la historia es una «invención» divina remotísima, es decir, el acto de establecer las características esenciales de una cosa para siempre. Es cierto que, apenas Sócrates ha terminado de relatar su historieta, cuando Fedro le censura por la invención de ese *logos* egipcio; así pues, Fedro ha podado por su cuenta los aspectos míticos y con la mirada en el transparente mensaje ha captado el *logos* dentro del mito, cuestión que Sócrates acepta implícitamente al acentuar por su parte que lo único que importa es si la cosa tratada es verdadera o no (275 b c).

En el mismo diálogo tiene lugar el gran discurso del amor que Sócrates pronuncia y cuyo contenido nodular —la historia de la ascensión del carro del alma divino y humano a la región supraceleste (246 a ss.)— constituye inequívocamente una narración de carácter mítico. El discurso se califica a sí mismo de «prueba» (ἀπόδειξις) de la tesis de que Eros es una donación de los dioses al amante y al amado para su mayor felicidad, claro que esta prueba, se dice, será increíble para los sabihondos, pero creíble para los sabios (245 c 1-2). Esta referencia a la diferente valoración y aceptación por parte del siguiente hablante no resulta difícil de interpretar: Platón cuenta, por un lado, con lectores que sólo reparan en lo mítico de la narración y que por ello no le dan crédito, pero al mismo tiempo tiene la esperanza de contar con lectores que comprendan que lo indemostrado del mito no sólo requiere prueba sino que también es capaz de proporcionarla —cosa a la que en efecto Platón hace intencionadamente referencia[1]— y que por ello, con la mirada puesta en el *logos,* acepten su mensaje dentro del mito. La «prueba» de la tesis comienza por lo demás con una prueba de la inmortalidad del alma (245 c 5-246 a 2) que no procede en absoluto en forma de narración mítica sino de manera estrictamente conceptual.

[1] *Fedro* 246 a. Para este pasaje cf. también más arriba, pág. 101 s.

Ya se dijo (v. más arriba, pág. 102) que la imagen mítica del carro tripartito del alma encuentra su justificación en los argumentos del libro IV de *La República.* Así pues, visto desde el punto de vista del mito del *Fedro, La República* habría de ser caracterizada como *logos;* pero ya hemos visto (pág. 117) que Platón alude a su obra maestra precisamente con estas palabras: «mientras él (el filósofo) cuenta historias sobre la justicia» (*δικαιοσύνης πέρι μυθολογοῦντα, Fedro* 276 e 3). Naturalmente que *La República,* en cuanto proyecto utópico que aguarda todavía su realización, tiene una impronta mítica muy acusada: muchas cosas son encomendadas a la fantasía creativa del creador y no se pueden controlar tomando como base la experiencia de que disponemos hasta el presente; ante todo, el carácter «mítico» de la obra maestra debería fundarse particularmente en que puntos fundamentales, aunque por principio son fundamentables, no están fácticamente fundamentados[2].

En este sentido todo el proyecto de filosofía natural del *Timeo* es caracterizado también como «mito verosímil» (29 d, 68 d, 69 b) porque en este caso el estatuto ontológico del objeto contenido excluye una fundamentación plena o la plena seguridad de la fundamentación.

En el mayor contraste imaginable con la filosofía de la naturaleza del *Timeo,* que opera con ideas en parte nuevas y extraordinariamente difíciles, están los mitos del más allá que en forma de narraciones religiosas tradicionales describen el destino del justo y del injusto después de la muerte. Incluso aquí juega Platón con la oposición mito/*logos;* así, cuando en la introducción del mito del *Gorgias* hace decir a Sócrates lo que está en trance de hacer, Calicles lo considerará ciertamente como un mito, pero para él es

[2] En *El Político,* 304 c 10- d 2, se trata de un arte del discurso que convence a la multitud «con saber» (es decir, con un saber técnicamente aceptable) «por medio de la narración de historias, pero no por medio de la enseñanza» —*διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς*—. Se podría deducir de esto que para Platón toda operatividad verbal que no opere por medio de la enseñanza (es decir, por medio de una enseñanza *personal:* la escritura queda sin enseñanza, *ἄνευ διδαχῆς, Fedro* 275 a 7) cae bajo el concepto de *mythología.* Sin embargo, es cuestionable si ese pasaje es aplicable a los diálogos: pues éstos alcanzan a los muchos —ningún autor puede evitarlo— pero no quieren convencer a los muchos en tanto que multitud (*πλῆθος*).

un *logos* porque es verdad (*Gorgias* 523 a). Es seguro que nosotros no debemos entender la cosa como si Platón quisiera decir que bajo el reino de Cronos y al comienzo del reino de Zeus el juicio sobre la vida de un hombre fuera pronunciado todavía en su último día en el más acá y ciertamente por jueces que a su vez estuvieran todavía en la vida del más acá (523 b-524 a). Sin embargo, queda para Platón definitivamente establecida la verdad de la fe en la inmortalidad y del convencimiento de que nuestro futuro destino en el más allá depende de nuestro comportamiento ético en esta vida. Pero, dado que Calicles nada sabe de la interna estructura del alma (véase pág. 103 s.) y en consecuencia tampoco conoce la idea filosófica de la justicia —a la que alude Sócrates 526 c 3-4— obtenida a partir de la estructura del alma, no puede tampoco captar el *logos* en el mito, razón por la cual lo rechazará como puro mito. La diferente valoración del mito del más allá, como *logos* por Sócrates y como mito por Calicles, se corresponde enteramente con la doble valoración esperada del discurso del Eros en el *Fedro* del que se habló más arriba (cf. pág. 139 s. y nota 3)[3].

Es con este trasfondo con el que hay que ver la tan traída y llevada cuestión de si el mito en Platón está subordinado al *logos* o si su naturaleza es la de comunicar una verdad más alta que no es alcanzable para el *logos.*

Esta última suposición de un contenido de verdad más alto por parte del mito surge de la forma de sentir de las modernas corrientes irracionalistas y no puede apoyarse en reflexiones de Platón. Por otro lado, una subordinación del mito al *logos* tampoco puede aceptarse si con ello hay que entender que el mito sea un ornamento más o menos innecesario, una expresión diferente de carácter puramente ilustrativo de puntos de vista obtenidos por otros medios. Si fuera esta la opinión de Platón sobre el papel del mito, difícilmente hubiera podido darle un espacio

[3] Que Platón es consciente de que el mismo texto será comprendido diferentemente por diferentes oyentes o lectores no significa naturalmente que él viviera creyendo poseer una técnica literaria que pudiera manejar con seguridad tal diferencia de recepción. Para estos temas, véanse capítulos 9, 10, 11 y 19.

tan amplio en su obra. Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el *logos* argumentador. Pero no puede renunciar, sin embargo, a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un complemento imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del *logos*, pero que ofrece, sin embargo, frente a él un *plus* que no puede ser sustituido por nada[4].

[4] Una valoración equiparada de mito y logos fue defendida en modo muy equilibrado por K. Gaiser: *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles, 1984, 125-152, particularmente 134-136. La subordinación al logos la había representado entre otros, G. Müller: *Die Mythen der platonischen Dialoge*, Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft 32, 1963, 77-92 (también en G. M.: *Platonische Studien*, Heidelberg, 1986, 110-125). Rico en observaciones es el nuevo tratamiento del tema por G. Cerri: *Platone sociologo della communicazione*, Milán, 1991 (17-74: Mito e poesía).

Capítulo 23
MONÓLOGO Y DIÁLOGO CON INTERLOCUTORES IMAGINARIOS

Los mitos vienen expuestos en discursos largos. Constituyen la prueba más segura de que el director del diálogo puede abandonarlo para servirse de un *makros logos*. Los dos más largos y filosóficamente más importantes de estos monólogos míticos, a saber, la disertación de Timeo y el gran discurso del Eros pronunciado por Sócrates en el *Fedro*, contienen preponderantemente elementos que, conforme a la forma tradicional de comprensión, no deberían ser ya clasificados como «míticos», el director del diálogo, en nombre del mito, ha renunciado, pues, a la comunicación dialógica y se pasó a la enseñanza monologada.

Otra forma de abandonar el diálogo es el diálogo dentro del diálogo. No estoy pensando aquí en la técnica literaria del diálogo-marco, tal como se empleó en el *Fedón* y en el *Eutifrón*, entre otros, sino en la suspensión temporal del diálogo mantenido hasta el momento por el director del diálogo y la introducción de un personaje imaginario, bien sea para encarar una ocasión que se presenta, o bien para emitir un informe sobre un diálogo presumiblemente ya mantenido. Verdaderamente, desde el punto de vista formal, se tiene aquí la impresión de que haya sido introducido otro interlocutor, como sucede repetidamente en el diálogo platónico. Pero como el nuevo «personaje» se diferencia claramente de

los personajes presentes en el coloquio por el hecho de que no tiene una individualidad propia sino que representa una determinada posición, o una determinada mentalidad, es fácilmente reconocible como construcción del conductor del diálogo que preserva por medio de este expediente la forma de diálogo, pero que de hecho suspende el diálogo realmente mantenido hasta el momento para poder darle la dirección deseada.

Esta técnica literaria de Platón no ha sido descrita en ningún sitio hasta el momento, aunque Platón recurre a ella con cierta frecuencia y aunque no es poca su importancia para la comprensión de la forma del diálogo. Diótima es el más famoso de los interlocutores-sustitutos imaginarios. Naturalmente, pudo haber habido en Mantinea alguna vez una visionaria de este nombre (muchos arqueólogos dan incluso el nombre de «retrato de Diótima» a una cabeza de mármol del siglo IV), pero las conversaciones de Sócrates con Diótima están concebidas con toda claridad como continuación de la conversación que Sócrates mantuvo con el interlocutor real Agatón (cfr. *Banquete* 201 e). Desde el momento en que Sócrates asume el papel hasta entonces desempeñado por Agatón, el diálogo puede elevarse a alturas que hubieran sido impensables con Agatón como interlocutor. Sócrates presenta su contribución a la alabanza de Eros dialógicamente, según la forma (en todo caso, sólo hasta 208 b; desde aquí «Diótima» habla en forma de monólogo), pero, ateniéndonos al contenido, habla solo, como lo habían hecho también los otros participantes de la ronda.

Importantes resultados y puntos de vista se consiguen también por medio de la introducción de un tercero anónimo en el libro X de *Las Leyes*, donde el «Ateniense» se anticipa a las respuestas y reacciones de los futuros ateos para asegurar filosóficamente desde ya la ley sobre la impiedad (893 a ss.), o en el *Protágoras*, donde representantes del vulgo reciben clarificación por parte de Sócrates sobre el significado del hedonismo que representan (*Protágoras* 353 a ss.). Pero la concepción más clara de la máscara del dialéctico está representada en el *Hippias maior* por aquel tercero anónimo que vive incluso en la casa de Sócrates y que a la vuelta de éste «a casa» (*Hippias maior* 304 d 4) le muestra el camino para un tratamiento del problema más apropiadamente

de lo que fuera posible con Hipias. En el *Fedón*, finalmente, Sócrates nos comunica en una larga «cita» (66 b 3-67 b 2) lo que los «verdaderos filósofos» dirían entre sí (*πρὸς ἀλλήλους*) sobre la búsqueda de la verdad y sobre la relación de cuerpos y almas.

El sentido filosófico de la técnica literaria del diálogo imaginario dentro del diálogo parece ser doble. El hecho de que también se presente dialógicamente lo que el dialéctico aporta del arsenal de sus propios puntos de vista sin intervención de los reales interlocutores significa que el pensar, como diálogo del alma consigo misma, es, en un sentido fundamental, de carácter dialógico: el pensamiento que pretende alcanzar validez intersubjetiva debe satisfacer fundamentalmente la exigencia de exponerse a la crítica del adversario y de plantarle cara; por eso Platón presenta también los resultados obtenidos en las reflexiones solitarias «dentro de casa» por parte del dialéctico como resultados de una prueba obtenida en común. En segundo lugar, deducimos de lo anterior que el dialéctico platónico, aunque su pensamiento satisfaga la exigencia apriorística de la comprobación intersubjetiva (dialógica), de hecho no está adscrito a ningún tiempo ni a ningún interlocutor determinado para llegar a un determinado resultado. Más bien es él el que aporta al coloquio los puntos de vista decisivos; si le viene bien, puede desarrollarlos también sin interlocutor real, presentándolos como el resultado de discursos precedentes con un interlocutor imaginario. Sin embargo, si le parece bien, puede silenciarse al respecto (*Fedro* 276 a 6-7).

Capítulo 24

LAS CARACTERÍSTICAS DEL DIÁLOGO: LO QUE REALMENTE SIGNIFICAN

A estas alturas, hemos reunido ya observaciones suficientes para volver sobre nuestra lista de las características más importantes del diálogo platónico y poder cuestionarnos sobre su sentido originario. Los puntos de vista conductores para la interpretación de la forma del diálogo los muestra ya la crítica de la escritura en el *Fedro*. Sólo este hilo conductor *platónico* nos puede dar garantía de que no damos preferencia a hábitos y prejuicios del pensamiento moderno por delante de las propias intenciones de Platón.

Desde ahora pasamos a considerar en orden inverso las características enumeradas en las páginas 36-37.

7) Hay que partir del punto de vista fundamental de que ningún escrito y por tanto ningún diálogo platónico está en situación de proporcionarse a sí mismo las ayudas necesarias en caso de algún ataque. Por el contrario, el dialéctico o *philósophos* está por su propia capacidad indicado para defender oralmente su escrito; en esta operación él aportará a la vista de todos «cosas de mayor valor» (*τιμιώτερα*) y con ello presentará sus escritos como de escaso valor (comparativamente hablando). Ahora bien, si los diálogos de Platón son escritos de un *philósophos* —y este presupuesto no será con seguridad puesto en duda—, entonces hay que suponer que tras ellos hay todo un patrimonio de *τιμιώτερα* filo-

sóficos que en principio serían también comunicables por escrito, pero que el autor mantuvo conscientemente fuera del escrito. La existencia de una filosofía oral detrás de los diálogos es, pues, en primer término una consecuencia que se obtiene obligatoriamente a partir de la aplicación de la crítica de la escritura a los propios escritos de Platón. En segundo lugar, esa filosofía oral viene, sin embargo, confirmada directamente de expresiva manera por medio de los lugares de silenciamiento o pasajes de omisión. Considerados a la luz de la crítica de la escritura, los lugares de silenciamiento traducen un mensaje muy claro; con ellos Platón no hace más que decir: «este escrito es el escrito de un *philósophos* que puede fundamentar oralmente con más exactitud lo que ha expresado en él aduciendo explicaciones y teoremas en cuya comparación el presente escrito parecería de menos importancia».

6) La cuestión de fondo que se presenta es siempre la «situación-*βοήθεια*» que no es más que un método para probar si uno es o no *philósophos*. Dondequiera que aparezca una tesis es atacada: el autor tiene la obligación de mostrar que puede defenderla con argumentaciones que van más al fondo. Sólo un personaje es siempre capaz de esa elevación cualitativa del nivel de argumentación que es tan característica de la estructura del diálogo, y ese personaje es el tipo permanentemente igual del dialéctico platónico. Aprobar el examen de filósofo no representa sólo una cuestión de inteligencia (de lo contrario, Protágoras y Gorgias podrían ayudar a su propio logos) sino que está ligado al saber de las ideas y a la familiaridad con la dialéctica platónica.

5) Se hace ahora comprensible por qué el dialéctico aparece siempre como invencible y por qué ni siquiera ante pequeñas derrotas u ocasionales fracasos pueda ser equiparado al formato inferior del interlocutor. Es él el que pone a prueba a los otros con el trasfondo de sus *τιμιώτερα*; él es el «que sabe» (el *εἰδώς*, *Fedro* 276 a, 278 c), el que ha alcanzado el conocimiento de las ideas; los demás, frente a él, en la medida en que les falta la filosofía de las ideas, son fundamentalmente «aprendices» (*μανθάνοντες*, cf. *Fedro* 276 a 5). Los diálogos muestran repetidamente el mismo suceder: la búsqueda del «alma apropiada» por parte del dialéctico (cf. *Fedro* 276 e 6).

La invencibilidad del dialéctico, que ha irritado a muchos lectores de los diálogos, no es por lo demás descifrable por el solo desarrollo real de las conversaciones, sino que aparece también directamente explicitada: Sócrates, dice Alcibiades, vence en la confrontación a *todos* los hombres y en verdad *siempre* (*Banquete* 214 e 3-4); y para el conocimiento del Bien, dice Sócrates en *La República*, debe el dialéctico haber superado sin daño todos los argumentos del contrario (534 c 1-3). Vemos, pues, también aquí que la imagen teórica del filósofo que tiene Platón coincide plenamente con el retrato literario del dialéctico en los diálogos.

4) La superioridad de principio del dialéctico trae consigo el que en todo momento se le muestre en conversación con un solo interlocutor[1]. El director del diálogo tiene la autoridad de imponer la concentración en un tema y con un interlocutor. La consideración simultánea y paritaria de varios puntos de vista sólo provocaría descuido de la diferencia fundamental existente entre aquel que ya tiene tras de sí la «conversión del alma» (ψυχῆς περιαγωγή, *República* 521 c 6, cf. 518 c-8 d 4) a la filosofía de las ideas y aquel que todavía la tiene delante como tarea. La distancia con el dialéctico debe hacerse para cada interlocutor renovadamente clara paso a paso, no para humillarlo, sino para prepararlo para la posible ascensión. Puntos de vista diferentes al de la filosofía de las ideas tampoco pueden resultar fructuosos en la controversia de unos con otros; por ello tampoco se dan las fases del diálogo en las que el dialéctico pudiera retirarse y dejar temporalmente a otros la discusión (el intento de Hipias en *Protágoras* 347 a b de someter a discusión un logos propio como tercero junto al de Sócrates y Protágoras, muestra claramente que Platón impide esta posibilidad no por casualidad sino conscientemente: se rechaza a Hipias).

[1] Ciertamente puede ocurrir que un punto de vista esté caracterizado por dos *nombres*: Glaucón y Adimanto piden juntos en *La República* una defensa de la justicia por Sócrates. Simias y Cebes intervienen juntos en el *Fedón* como escépticos respecto a la inmortalidad del alma. Clinias y Megilo representan también al alimón la cultura dórica cuya bien establecida ordenación estatal (εὐνομία) el «Ateniense» intenta imitar y superar en *Las Leyes*. Sin embargo, estos personajes gemelos no constituyen dos puntos de vista independientes y las argumentaciones del dialéctico se dirigen las más de las veces en un momento determinado sólo a uno de ellos, y más raramente a los dos al mismo tiempo.

Si el dialéctico interviene en una discusión comenzada por otros, como Sócrates en el *Cratilo*, es él (y no los intervinientes anteriores) el que pone en relación mutua los puntos de vista de ambas partes para en último término medirlas por el baremo de su propia posición. Precisamente se trata de no medir el error con el error, más bien la «verdadera filosofía» es la medida para todas las opiniones divergentes. Pero, como todos los hombres tienen un vago recuerdo de lo que en su día su alma contempló libre del cuerpo y de lo cual solamente el filósofo de las ideas posee un recuerdo claro, a todos mueve un impulso, por inconsciente que sea, hacia el saber del dialéctico. Es, pues, en último término el interlocutor el que necesita coloquiar con el dialéctico y no al revés. Esto es lo que muestra repetidamente la acción de los diálogos aunque con diferentes grados de claridad; piénsese en el *Laques* y en el *Cármides* donde se busca al maestro apropiado, o en *El Banquete*, donde Sócrates se convierte de amante pretendiente en amado pretendido, pero sobre todo piénsese en la acción de la obra maestra centrada exclusivamente en que los otros no quieren «soltar» al dialéctico (véase más arriba, pág. 127) porque sin sus puntos de vista no podrían avanzar en las preguntas que a ellos mismos les inquietan. El dialéctico, por su parte, no depende nunca de un interlocutor determinado y esto lo deja él bien sentado: puede suspender la conversación real, y con ayuda de un «interlocutor» imaginario llevarla donde quiera.

3) El diálogo tiene, pues, un conductor soberano de la conversación. Ciertamente la maestría de exposición de Platón puede a menudo causar la impresión de que Sócrates se subordina con una perfecta cortesía a las ideas que el interlocutor tiene sobre los temas de conversación. Claro que esto es evidentemente sólo una apariencia ofrecida por urbanidad; una observación más aguda puede mostrar siempre que el dialéctico tiene en su mano los hilos del coloquio. En el *Protágoras* impone al famoso sofista su método de breves preguntas y respuestas (en la disputa sobre el método, 334 c-338 e); en *La República* es él el que determina hasta qué punto los amigos pueden presionarlo y «forzarlo». Finalmente, se plantea de manera abierta la cuestión del «mando» en el coloquio: cuando Sócrates echa en cara a Menón el que «mande», la

clara ironía que hay en ello es una referencia clara al hecho de que ese privilegio sólo le corresponde a él[2].

Un coloquio entre interlocutores del mismo rango no existe en Platón. La única vez que permite juntarse hombres de la misma calidad intelectual[3], en el *Timeo*, no da posibilidad de diálogo: Timeo mantiene ante Sócrates, Critias y Hermógenes un monólogo de varias horas. La descripción de un coloquio entre varios dialécticos completos hubiera debido ser propiamente para un autor del talento literario de Platón la tarea más seductora. El que tal coloquio haya faltado es un enigma sin solución para todos aquellos intérpretes que suponen que Platón ha confiado todo su entero pensamiento a sus escritos y que con esta finalidad forjó la estructura del diálogo como forma literaria autárquica. Sin embargo, el enigma se resuelve sin problema, si tomamos como unidad de medida la crítica de la escritura: un coloquio entre dialécticos de la misma altura intelectual tendría que ascender rápidamente a aquellos ámbitos de la teoría de los principios que el filósofo reserva adrede para la ayuda *oral*. Si, sometido a las preguntas críticas de un Sócrates, Timeo debiera acudir en ayuda de su «mito», tendría ciertamente que hacer gala de aquellos «principios aún más altos» que él cuidadosamente mantuvo fuera del discurso (53 d), o tendría que descubrir enteramente la naturaleza del demiurgo que, según *Timeo* 28 c, no puede en verdad ser comunicado a «todos», es decir, por escrito. De esta manera, es el *Timeo* el único diálogo que no tiene conductor de coloquio puesto que sus oyentes no necesitan ninguna «conducción». Pero es también el único diálogo donde no se discute: el intercambio dialéctico de tales participantes en el coloquio ya no sería «para todos».

2) Ahora bien, si comparamos el *Timeo* como diálogo de excepción con las demás obras, choca el hecho de que le falta la vívida descripción del tiempo y lugar del encuentro así como del

[2] *Menón* 86 d e (cf. *PSP* 185 ss.), parecidamente en *Eutidemo* 287 d 6 (en ambos casos ἄρχειν = dominar), cf. también *Protágoras* 351 e 8-11, 353 b 4 (ἡγεμονεῖν = conducir).

[3] En el *Parménides*, el *joven* Sócrates se encuentra con el *viejo* eléata: la circunstancial acentuación de la diferencia de edad (*Parménides*, 127 b c) obliga también a ver en este coloquio un coloquio de desiguales.

carácter individual de los participantes, cosa que es usual en las otras obras. Esto no puede ser una casualidad: es sabido que en el *Fedón* Sócrates dice que hay que dejar su persona a un lado y fijarse sólo en la verdad (91 c). La capacidad para ello es naturalmente algo que sólo se puede adquirir con un largo entrenamiento; a continuación se muestra en el *Fedón* de manera suficientemente clara que los oyentes allí presentes no estaban en situación de ello. Los oyentes de la disertación de Timeo están claramente en otro nivel: acerca de su individualidad Platón apenas deja ver nada y lo que dice sobre ello no tiene ninguna influencia en el desarrollo de la discusión.

El prescindir de lo individual es, pues, una tarea del «aprendiz». Otra cosa es la tarea del dialéctico: sería imposible para él, en su busca del interlocutor apropiado, prescindir ya mismo de sus circunstancias individuales y de sus particularidades, que son las que a cada uno de diferente manera dificultan su acceso a la capacidad de filosofar. El fin de una «retórica» filosóficamente fundada es posibilitar a cada alma los «discursos» que le son convenientes (*Fedro* 277 b c). Los diálogos ilustran esa capacidad del dialéctico.

Los personajes introducidos representan generalmente almas «variopintas» (cf. *Fedro* 277 c 2), es decir, no equilibradas, no suficientemente iluminadas todavía desde el punto de vista filosófico. Si el dialéctico en cada caso busca para ellas el logos apropiado, ello quiere decir que no se está moviendo en el reino del conocimiento puramente ideal (cf. *República* 511 b c) que hacia arriba conduce al principio (ἀρχή) para regresar de allí a la multiplicidad de las ideas.

La fuerte acentuación de lo singular e individual en los diálogos no sólo nos hace recordar que debemos entregarnos a la «verdadera filosofía» cada uno como carácter personal con estas y aquellas faltas y limitaciones, sino también que lo exclusivamente individual es algo que la filosofía ayudaría a superar en favor de una búsqueda impersonal de la verdad orientada a los puros ὄντα (a la realidad), y, en tercer lugar, nos recuerda que Platón en sus escritos quiso exponer las *fases* que presupone esta estricta búsqueda de la verdad de carácter dialéctico, mientras que la

verdad misma queda necesariamente reservada al filosofar de índole oral.

1) Que Platón componga «diálogos» no puede significar, según todo lo anteriormente expuesto, que sólo se puedan alcanzar convicciones filosóficas en relación con otras personas —el dialéctico puede a menudo con personajes imaginarios, es decir, consigo mismo ir más allá que con adversarios reales[4]—, ni que el diálogo sea la única forma legítima de comunicar resultados filosóficos, Timeo puede servirse también de la serie ininterrumpida de argumentaciones. Tampoco es decisivo el estar-en-el-diálogo como forma de vida, pues precisamente el común trato filosófico continuado por mucho tiempo no puede representarse en el diálogo como tampoco la convivencia de la que habla en la *Carta séptima* (*συνουσία, συζῆν*, 341 c 6-7). Contrariamente a las opiniones modernas que acentúan exclusivamente el proceso de la conducción del diálogo como tal, a Platón le interesaba en primer término la representación del *acuerdo* (homología) conseguido en el diálogo. La presencia del personaje superior del dialéctico que conoce «la verdad» sobre su objeto proporciona su peso a la homología conseguida en común. Aunque falte la última fundamentación, aquello a lo que se llega a acuerdo bajo la dirección de Sócrates, del «huésped de Elea» o del «Ateniense», no es el vacío parloteo de gente que, sin responsabilidad alguna ante la verdad, dice hoy lo que mañana niega. Lo que Platón quiere configurar es la homología *responsable.* El resultado que el dialéctico alcanza con sus interlocutores es un resultado sobre el que deberían ponerse de acuerdo personas razonables. Platón está tan lejos de ocultarse detrás de los puntos de vista y expresiones de sus personajes y de permanecer «anónimo» con ello que más bien es el infatigable expositor de la *correcta* homología a la que debe orientarse el lector. La caracterización de lo correcto como correcto por medio de la conducción de la acción y del encauzamiento de la simpatía puede, como sucede en el *Gorgias* o en el *Fedón,* alcanzar tal grado de claridad que no deja nada que desear.

[4] Queda naturalmente la básica dialogicidad del pensamiento cual la de un coloquio del alma consigo misma (véase más arriba, págs. 39 y 143 s.)

Hablar aquí de «comunicación indirecta» sería quizá todavía formalmente sostenible, pero induciría a error en el más alto grado si se hablara de ello por referencia al contenido. Platón no pone las posibilidades del género drama al servicio de la mayor ambivalencia posible[5], sino que por lo general conduce al lector por medio de pasos frecuentemente ambivalentes a una clara declaración conclusiva[6] y a la seguridad igualmente clara de que una reconducción y fundamentación de mayor profundidad queda aún pendiente, pero que ella es necesaria y posible.

[5] Nótese de pasada que tampoco los diálogos aporéticos abundan sólo en ambivalencias, sino que pueden ser muy claros en el rechazo de lo equívoco y lo fallido.

[6] Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (en Theorie-Werkausgabe, Fráncfort, 1971, tomo 19, pág. 22): «de sus diálogos (es decir, los de Platón) emerge muy claramente una filosofía. [...] Se investiga la diferencia de opiniones que sobreviene; se produce un resultado como lo verdadero».

Capítulo 25

CÓMO Y POR QUÉ FUE MAL INTERPRETADA LA FORMA DEL DIÁLOGO

Si dirigimos una mirada retrospectiva a la moderna teoría del diálogo platónico (véase capítulo 9, particularmente págs. 48-50) que atribuye al diálogo escrito la tarea que Platón reserva al filosofar oral, podemos únicamente decir que esta teoría no sólo es no platónica en el sentido de que no puede apoyarse en ningún texto de Platón sino que es además antiplatónica en el sentido de que atenta contra el espíritu y la letra de la crítica de la escritura y cierra conscientemente sus oídos a las permanentes y claras referencias de Platón a su doctrina oral de los principios.

La moderna teoría del diálogo pretende una rehabilitación de la escritura contra la propia crítica de la escritura de Platón y en último término una equiparación de la escritura con la oralidad en el aspecto decisivo de la comunicación de las «cosas de mayor valor» (τιμιώτερα) del filósofo.

Sin embargo, la rehabilitación del diálogo escrito se alcanza sólo por medio de una serie de metáforas. Que el diálogo se *busque* él mismo su lector no es lo mismo que cuando Platón dice del dialéctico que toma para sí un «alma apropiada» para filosofar (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, *Fedro* 276 e 6): pues esto último significa en efecto una elección activa, y en el libro dialogado el «buscar» significa por el contrario sólo que algunos lectores apar-

tan el libro aburridos y otros no. Esto, sin embargo, no representa ningún estatuto particular del diálogo (pues podría servir también para los informes de la Bolsa). Ni tampoco cuando se explica que si una persona inapropiada lee a pesar de ello el diálogo, éste «se silencia», «escondiendo» su nivel más profundo, pues ello representa una pura metáfora para expresar el hecho simple de que no todo lector comprende todos los matices del sentido; de forma correspondiente, el «responder» del diálogo y la «ayuda» que al parecer puede aportarse a sí mismo es sólo una metáfora del hecho de que la capacidad comprensiva del lector puede aumentar con el tiempo. Pero tampoco esto es diferente en otras formas del uso de la escritura.

Platón no piensa en la elección del interlocutor, en la posibilidad del interrumpirse o silenciarse, o en la cuestión de la «ayuda» como cosas que pueden ocurrirle pasivamente al logos del filósofo en la recepción sino como modos de comportamiento con los que el dialéctico determina activamente el coloquio. Por tanto queda descartada la desviación hacia una interpretación metafórica del diálogo escrito. El intento de rehabilitar cualquier forma determinada del uso de la escritura —por ejemplo, los mismos diálogos— sería para Platón, a la vista de la crítica de la escritura que apunta a lo fundamental, un verdadero sinsentido. Tal intento opone al filosofar oral la escritura entendida en sentido general, pero no el libro escrito en forma de diálogo que a lo que parece tendría una situación singular. Tal situación singular no existe para Platón: *ningún* libro puede prestar servicio a nuevas preguntas con nuevas respuestas, pues el texto está definitivamente fijado y «sólo y siempre dice lo mismo» (*Fedro* 275 d 9).

La especial situación pensada para el diálogo no sólo carece de cualquier apoyo en reflexiones de *Platón* sobre un uso filosófico de la escritura sino que, además, *considerando la cosa objetivamente*, es extraordinariamente discutible. Sólo el diálogo —así se expresa la teoría moderna— queda excluido del veredicto de la crítica de la escritura. Pero en cuanto por un momento se admite la interpretación metáforica, inmediatamente se muestra que, del mismo modo, otras muchas formas de la expresión escrita «se eligen sus propios lectores», porque «se silencian» ante los no apro-

piados y no responden «siempre lo mismo» a las preguntas que se les hacen. Quién podría negar esa capacidad (metafórica) a la lírica de Hölderlin, a las novelas de Dostoiewski o de Umberto Eco, a la pastoral de Longo, a los dramas de Eurípides o incluso a la profunda obra histórica de Heródoto[1]. Se puede mencionar también aquí a Teognis y a Píndaro, que manifiestan expresamente que sus versos sólo tienen el mensaje apropiado dispuesto para aquellos que estén cualificados para ello[2]. Todos los autores que producen tales obras escritas «activas» deberían, si la interpretación metafórica fuese correcta, convertirse de golpe y porrazo en filósofos y toda la crítica de la escritura, dado que habría más excepciones que reglas, perdería su sentido crítico.

Sin duda Platón ha tenido la esperanza de tener lectores «apropiados», pero esto lo hicieron también otros poetas y escritores que para él no merecieron el nombre de *philósophos.* Y también, sin ningún género de duda, Platón se sirvió de la «comunicación indirecta» y transmitió muchas informaciones en forma de alusiones; pero, con sólo hacer esto, se encontraba también únicamente en el círculo de los autores no filosóficos. Sin embargo, la crítica de la escritura dice de manera inequívoca que el *philósophos* se distingue de los otros autores precisamente en su forma de comportarse ante el escrito. Platón, en cuanto *philósophos*, abandona la práctica normal por el hecho de que conscientemente no lo confía todo a la escritura ni siquiera en forma cifrada, sino que reserva a la oralidad las «cosas de mayor valor» de su teoría de los principios como ayuda de sus obras. Las técnicas de la «comunicación indirecta» quedan, sin embargo, para él como un

[1] Con toda razón, intérpretes de ciencias literarias describieron una serie de autores con conceptos que la moderna interpretación de Platón quisiera reservar para el diálogo platónico. Algunas indicaciones al respecto las he recogido en *PSP* 359, nota 40 (con complementos también en: *Platone e la scrittura della filosofia.* Milán, 1992³, 448, nota 40).

[2] Teognis 681-682; Píndaro *Olímpicas* 2. 83-86. Cf. sobre esto Gregory Nagy, «Homerische Epik und Pindars Preislieder. Mündlichkeit und Aktualitätsbezug» («La épica homérica y los 'Encomios' de Píndaro. Oralidad y referencias a la cotidianidad»), en Wolfgang Raible (ed.): *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema «Mündlichkeit und Schriftlichkeit» (Entre festividad y cotidianidad. Diez contribuciones al tema «oralidad y escritura»),* Tubinga, 1988, 51-64, especialmente 52-53.

puro medio subsidiario de la comunicación filosófica que, en principio, no resulta adecuado para sustituir el esoterismo oral, dado que con él no se puede alcanzar la «claridad y seguridad» del conocimiento que alcanza el filósofo en el coloquio dialéctico.

Volviendo sobre la muy expresiva metáfora de Ludwig Wittgenstein en sus *Vermischten Bemerkungen* (*Anotaciones varias,* véanse págs. 48-50), Platón no desdeñó colocar en las «puertas» de sus «habitaciones» «candados» en los que sólo algunos lectores debieran reparar y que sólo por éstos pudieran ser abiertos. En todo caso, esta clase de aseguramiento que, desde Teognis a Wittgenstein y más allá de él, fue y sigue siendo usual no le bastaba a él: además de los «candados», pone también para todos carteles indicadores claramente visibles que, sin ningún secretismo ni «sentido oculto», dicen que, además de las «habitaciones» de los diálogos, hay todavía otras adonde sólo puede entrar quien esté dispuesto a tomarse el trabajo del «más largo camino» de la dialéctica oral.

Finalmente hay que preguntarse cómo se pudo llegar a los malentendidos descritos que ahora paulatinamente van cediendo ante una nueva imagen de Platón.

La cosa fue favorecida por la comprensible y muy extendida, pero en último término ingenua, inclinación a equiparar los grandes del pasado con los puntos de vista del propio tiempo. Ahora bien, dado que para la modernidad y desde la Ilustración está asegurada la victoria de la ilimitada apertura en la comunicación del saber, con lo que el esoterismo deja ya de representar cualquier opción, se quiso encontrar también en Platón esta nueva actitud. Con este trasfondo se clarifica el hecho de que los siglos XIX y XX hayan demostrado una general incapacidad para tomar en serio la crítica platónica de la escritura y aplicarla a los diálogos mismos.

Los malentendidos fueron particularmente favorecidos por algunos inveterados prejuicios respecto de la posición contraria: la consideración de la teoría de los principios conduciría, según se pensó, a una «devaluación» de los diálogos, o a un Platón «dogmático» o bien a una «doctrina secreta». Sin embargo, la «minusvaloración», como ya hemos visto, proviene del mismo Platón y no puede ser en absoluto completada *a posteriori* por nosotros,

puesto que desde luego no podemos conocer la filosofía oral en su forma original. Por qué Platón haya tenido que ser en la discusión oral de los principios más dogmático que, por ejemplo, en la doctrina del alma, tal como la tenemos en los diálogos, es algo inconcebible. No hay, por tanto, razón para temer en Platón una doctrina secreta: Platón consideraba sus pensamientos sobre los principios no como secretos (*ἀπόρρητα*), sino como «temporalmente no comunicables» (*ἀπρόρρητα*, véase pág. 94). Y, puesto que los prejuicios usuales han impedido una comprensión de esta distinción platónica, intentemos explicarlos algo más por extenso.

Capítulo 26
LA DIFERENCIA ENTRE ESOTERISMO Y ACTITUD SISTEMÁTICA DE SECRETO

No se puede comprender enteramente la forma filosófica de escribir de Platón mientras no se haya comprendido la diferencia entre esoterismo y secretismo o actitud de secreto sistemático. La diferencia se hace clara por la comparación entre la *Carta séptima*, confiada a la historia bajo el nombre de Platón, y la tradición pitagórica sobre la profanación de las doctrinas secretas de la secta.

Aristóteles y Aristóxeno testimonian que la actitud de secreto sistemático era característica de los pitagóricos[1]. Se contó en época tardía, que un miembro del grupo, Hípaso (o Hiparco) de nombre, fue el primero que traicionó el secreto haciendo público un descubrimiento matemático de Pitágoras. La reacción del grupo se concretó en la exclusión de Hípaso y la excavación de una tumba para él: de esta manera se significaba que para el resto de los pitagóricos estaba ya «muerto» desde este momento. Pero, en castigo a su comportamiento, una divinidad hizo que se ahogara en el mar[2].

Si el contenido de la historia es cierto o no, en cualquier caso

[1] Aristóteles frag. 192 Rose. Aristóxeno frag. 43 Wehrli.

[2] Hermann Diels-Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I^6, pág. 108 (= DK 18.4).

muestra lo que implicaba la actitud de secreto. Que haya sido la divinidad la que haya causado el justo castigo sólo puede significar que los pitagóricos se comprometían por juramento a no traicionar el saber común (sin un compromiso religioso, los dioses no tenían por qué intervenir). La proscripción del renegado dándole por muerto para la comunidad debió de haber sido, mientras se mantuvo el poder político del grupo, una sanción muy eficaz. El motivo de la proscripción difícilmente podía ser la preocupación por que el contenido del saber reservado pudiera ser o no adecuadamente recibido: se trataba de un teorema matemático, por tanto, de una forma de contenido que puede ser transmitido tan pronto como se quiera, sin pararse a considerar la disposición interna del receptor. Es evidente que se trataba primariamente del privilegio del saber. Por ello, no sorprende que a Hípaso le fueran también repetidamente atribuidas simpatías democráticas[3]: quien profana el privilegio del saber, pasa también en general por socavador del poder de la secta.

Comparemos ahora con lo descrito la actitud que podemos observar en la *Carta séptima* (tanto si esta carta es auténtica como si no el hecho es aquí tan indiferente como la veracidad histórica o no en la historia de Hípaso: se trata aquí solamente de diferenciar dos actitudes de fondo incorrectamente confundidas).

A Dionisio de Siracusa no se le echa en cara en dicha *Carta séptima* el haber profanado un juramento. Tampoco Platón conjura sobre él el castigo de los dioses, ni siquiera se le pasa por la cabeza proscribir su recuerdo en el círculo de sus amigos filosóficos y políticos en la Academia y en Siracusa, más bien habla positivamente de Dionisio y se opone a apoyar la guerra contra él (338 d 6, 340 a, 350 c d). Sin embargo, sí queda un reproche y es un reproche que pesa mucho: Dionisio difundió en forma de libro lo que en una comunicación personal había oído de Platón acerca de los fines últimos de su filosofar; su motivo sólo pudo haber sido la «odiosa» ambición (344 e 2); en contraposición con Platón mismo (344 d 7), Dionisio no sentía ningún «respeto» por las cuestiones tratadas y no se retraía de la difusión de cosas cuya

[3] Jámblico, *De Vita Pythagorica* 257 (= DK 18.5).

comprensión sólo puede adquirirse después de una larga preparación filosófica y cuya formulación está expuesta en el más alto grado al peligro del malentendido y de la desfiguración a cargo de receptores sin capacidad filosófica o incluso malintencionados. Platón no se preocupa, pues, del poder o la influencia de la Academia; por el contrario, lo que le duele es la comprensión torcida de su postura filosófica y la posibilidad del rebajamiento de cosas sobre cuyo valor objetivo abriga el más profundo convencimiento. Su reacción a la publicación por Dionisio de fragmentos de su filosofía oral no constituye indignación moral sino un indescriptible desengaño humano.

La contraposición de las dos posturas de fondo se hace ahora claramente comprensible: el secretismo descansa en la violencia. Quien lo traiciona rompe su juramento y queda expuesto a las sanciones de la secta a la que perteneció hasta entonces. La actitud de secreto sistemático quiere preservar un saber privilegiado del que el grupo está en posesión como medio de la conservación de su poder: el saber mantenido en secreto es, pues, de esta manera un medio para un fin.

El *esoterismo* es un dictado de la razón, no un resultado de la violencia de grupo. Quien contraviene la reserva esotérica no se expone a ninguna clase de sanciones; no perjudica con su acto a la comunidad a la que pertenece sino a la cosa de la que se trata: la riqueza en hipótesis del pensamiento de los principios no puede desarrollar su positiva operatividad si es falsamente recibida por falta de una preparación apropiada. El saber filosófico no es un medio para un fin, sino que es fin en sí mismo y por ello debería ser transmitido objetivamente con la prudencia necesaria y no ser mecánicamente difundido. Resumiendo, el esoterismo está orientado al objeto, la actitud de secreto sistemático está orientada al poder.

Desde la óptica del siglo XX, podría a pesar de todo parecer irrelevante esta diferencia: podría uno aferrarse a la argumentación de que la cuestión estriba exclusivamente en que en ambas posiciones básicas se ejerce cierta y precisamente una restrictiva manipulación de la difusión del saber. A esto hay que responder que la óptica unilateral del siglo XX no ofrece garantía para la va-

loración de Platón. Nuestro moderno convencimiento de que es deseable que toda investigación y todo saber encuentren una difusión ilimitada es un fenómeno históricamente reciente: apareció por primera vez en el siglo XVII, continuó en la época de la Ilustración para terminar imponiéndose definitivamente en la época de la fe en el progreso. La *Carta séptima*, por el contrario, no considera conveniente la comunicación indiscriminada a todos de la filosofía oral de Platón (341 e 1-2). La concordancia con el punto de vista de la crítica de la escritura (*Fedro* 275 e 1-3) es clara. Sería totalmente antihistórico aplicar a Platón la opción moderna en favor de la publicidad por principio. Ahora bien, dejando a un lado este punto de vista, la diferencia entre las dos formas de la comunicación «restrictiva» del saber se vuelve tanto más importante. Por último, si se considera la importancia que tiene en el pensamiento de Platón la determinación de la razón en las decisiones de la libertad, no se vacilará en atribuir también una importancia fundamental a la diferencia entre esoterismo y actitud sistemática de secreto.

Capítulo 27
EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN PLATÓN Y LA FINALIDAD DE LOS DIÁLOGOS

La tendencia a asimilar a Platón con la forma moderna de pensar tampoco se detuvo ante su concepto de filosofía. No pocos intérpretes quisieron encontrar en él el gusto por el infinito propio del romanticismo alemán. Según esta interpretación, la filosofía sería para Platón un estar en el camino sin fin del pensamiento, un impulsarse y buscar ininterrumpido que naturalmente no llega nunca a ningún fin definitivo; el filósofo no podría exponer nada que no pusiera en cuestión inmediatamente después; en consecuencia, las proposiciones filosóficas serían siempre proposiciones provisionales y la verdad filosófica, una verdad siempre puesta en cuestión, siempre diferida.

Hoy sabemos, sobre todo por los trabajos sistemáticos e históricos de Hans Krämer y Karl Albert, que esa forma de concebir no corresponde de ningún modo al concepto de filosofía que Platón tiene[1].

En ninguna parte de su obra, Platón presenta la dialéctica como

[1] Hans Krämer: *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, 1982; el mismo: «Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung» («Fichte, Schlegel y el infinitismo en la interpretación de Platón»), en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, 533-621; Karl Albert: *Über Platons Begriff der Philosophie (Sobre el concepto platónico de filosofía)*, St. Agustin, 1989.

una visión utópica e irreal de una forma de conocimiento diferente y sobrehumana, sino como una posibilidad real, como un camino transitable que conduce a un término que se puede alcanzar. Llegado a ese término y «final de la peregrinación», encuentra el alma su descanso de los esfuerzos de la búsqueda (cf. *República* 532 e). Ese término es la idea del Bien que es cognoscible por el *noûs* humano, lo mismo que su análogo en el mundo sensible, el sol, es visible por el ojo del hombre (*República* 516 b, 517 b c). El conocimiento de los principios compete a Dios y entre los hombres a aquel que está cerca de él, es decir, al filósofo (*Timeo* 53 d). En el conocimiento de los principios y de las ideas tiene lugar la «asimilación a Dios» que es la finalidad al mismo tiempo ontológica y ética del ser humano (cf. *República* 500 c, 613 b; *Teeteto* 176 b; *Fedro* 253 b; *Timeo* 90 d; *Leyes* 716 c). El saber de las ideas es un saber firme y constante, ἐπιστήμη, y la ἐπιστήμη «liga firmemente» lo justo con fundamentos, lo hace duradero (*Menón* 98 d) y de esta manera lo preserva de cuestionamientos inacabables y de formulaciones constantemente nuevas. La asimilación a Dios naturalmente no elimina la diferencia ontológica entre el hombre y Dios. La diferencia no consiste en el hecho de que el hombre no pueda alcanzar el conocimiento decisivo de las ideas y del principio (ἀρχή) —del alcanzamiento del fin hablan también *Banquete* 210 e, *Fedro* 249 c, *Fedón* 107 b— sino en que el hombre sólo se puede detener por momentos en el pensamiento que constituye la esencia de Dios para hundirse luego de nuevo en las ocupaciones de lo inesencial. Por eso Eros ejemplariza la esencia de la filosofía: Eros alcanza ciertamente lo que se propone, pero lo conseguido se le escurre siempre de nuevo (*Banquete* 203 e)[2].

El discurso filosófico está siempre expuesto al malentendido; los diálogos ofrecen constantemente ejemplos de ello. Ahora bien, el conocimiento de las ideas nunca es alcanzable por la fuerza. Los objetos del conocimiento son muy desiguales: lo incorporal como «lo más hermoso y de mayor significación» corresponde al rango ontológico más alto, pero es lo más difícil de conocer (*Político* 285 d 10-286 b 2). Dentro de este ámbito hay igualmente diferencias de rango (*República* 485 b 6), en lo cual la dificultad de conocer, según nos testimonia la alegoría de la caverna, crece en la medida de un mayor acercamiento ontológico a la cumbre (*República* 515 c 4, 517 b 7). Y cuanto más se acerca el pensamiento al difícil conocimiento de los principios tanto menor es la confianza en una comunicación sin trabas. Finalmente la escritura no alcanza nunca el grado de «claridad y seguridad» que para el dialéctico es irrenunciable precisamente en el reino de los principios (ἀρχαί).

² Cf. a este respecto K. Albert, *op. cit.*, 20-30, particularmente 27.

La consecuencia que de esto sacó Platón es que el filósofo hace bien en no confiar a la escritura su pensamiento en toda su amplitud. El motivo que tiene para esta reserva es la responsabilidad ante lo que la «divina» filosofía representa. Si Platón apela a la conciencia del escritor (*Fedro* 276 b c, cf. *Epístolas* 7,343 a, 344 c d), es que piensa en una decisión libre: lo reservado es por tanto comunicable en el terreno de los principios también por lo que respecta a la escritura. Visto desde el punto de vista del contenido, ello constituye «lo de más valor», es decir, las fundamentaciones extraídas de «los principios aún más elevados».

Los diálogos por tanto no pretenden ser la presentación sin lagunas de toda la filosofía de Platón. Tampoco son un indicio del estado en cada caso más novedoso de su pensamiento. Claro que lo que muestran es algo de infinitamente mayor valor. Muestran caminos hacia la filosofía que son buscados y recorridos por seres humanos que adolecen de defectos y limitaciones como las de todo el mundo. Por su vital vivacidad desarrollan los diálogos una incomparable fuerza protréptica, es decir, orientada a la filosofía. Pero el aspecto protréptico no lo es todo: no experimentamos solamente la aspiración y la puesta en marcha hacia la filosofía sino que, ya en el camino, damos también pasos significativos en la dirección de los principios. La intención protréptica no se deja separar de la discusión de cosas más importantes, ya que, en efecto, el peso objetivo de «las cosas de mayor valor» tiene la mayor eficacia protréptica. Deben, pues, ser mostradas de alguna manera, si bien bajo la

consideración de las limitaciones que la crítica de la escritura impone al uso del escrito por el filósofo.

Hay, pues, que leer los diálogos como fragmentos de la filosofía de Platón con carácter de lugares de referencia. Pero la forma debe ser considerada como esencial para el contenido. Por ello los diálogos deben ser leídos como *dramas*: como piezas portadoras de una acción unitaria y una constelación de personajes perfectamente meditada. La acción muestra repetidamente que la dedicación filosófica no está a disposición de cualquiera, como lo está una mercancía para cualquier comprador, sino que se imparte según el grado de madurez intelectual y moral del receptor; en segundo lugar, la acción muestra que para alcanzar el nivel de argumentación en la consecución de las «prestaciones de ayuda» y para aprobar, con ello, el examen de filosofía, existe sólo un tipo con tales capacidades, a saber, aquél que representa la filosofía de las ideas. De aquí resulta esa constelación de personajes siempre igual, pero con todo nunca aburrida: el dialéctico, como hombre que posee una superioridad filosófica inalcanzable por los otros, se enfrenta a los personajes que pueden estar muy faltos o muy dotados de capacidad, pero que en cualquier caso aún les falta desarrollo o no han avanzado todavía suficientemente en el camino de la filosofía. Ante esta diferencia de peso específico, el dialéctico debe obligatoriamente convertirse en director del coloquio; es él el que conduce a los interlocutores a las homologías (lugares de acuerdo) que son acomodadas al grado de saber de ellos. La absoluta claridad de la constelación de personajes garantiza que las homologías alcanzadas no son gratuitas ni irrelevantes sino ejemplares; es decir, las mejores que se podían alcanzar bajo los presupuestos determinados que se dan. Lo que después de variados rodeos se muestra finalmente como firme por medio del acuerdo común debe ser tomado en serio como la orientación válida en el sentido del autor. Pero también deben ser tomados en serio los momentos de silencio o pasajes de omisión, que no juegan el papel de observaciones hechas *a parte*, sino que son introducidos en el curso de la acción como determinante de la estructura de ésta: hacen observar que el director del coloquio

podría también conducir a otras homologías más profundamente fundamentadas.

Los diálogos apuntan, pues, por medio de su técnica literaria coherentemente mantenida, a la filosofía oral de Platón. Y precisamente se muestran como las obras de un *philósophos* en el sentido marcado por la crítica de la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, KARL: *Über Platons Begriff der Philosophie* (Beiträge zur Philosophie 1), St. Agustin, 1989.

BAUDY, GERHARD J.: *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Beiträge zur klassischen Philologie 176), Fráncfort, 1986.

CERRI, GIOVANNI: *Platone sociologo della communicazione*, prefacio de Bruno Gentili, Milán, 1991.

CHERNISS, HAROLD: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, 1946[2].

«DERVENI-PAPYRUS»: «Der orphische Papyrus von Derveni», en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, después de pág. 300.

DIELS, HERMANN y KRANZ, WALTHER: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griego y alemán, 3 tomos, I y II: Berlín 1951[6a], ND 1992; III: 1952[6a], ND 1990.

EDELSTEIN, LUDWIG: «Platonic Anonymity», en *American Journal of Philology* 83, 1962, 1-22.

ERLER, MICHAEL: «Hilfe und Hintersinn. Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros», en *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, editado por Livio Rossetti (International Plato Studies 1), St. Agustin, 1992.

——: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 25), Berlín-Nueva York, 1987.

FRIEDLÄNDER, PAUL: *Platon*, 3 tomos, I y II: Berlín 1964[3a], III: 1975[3a].

GADAMER, HANS-GEORG: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse 1978, 3), Heidelberg, 1978.

——: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Leipzig, 1931.

——: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga 1960, 1965[2a].

GAISER, KONRAD: *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una introducción de Marcello Gigante (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), Nápoles, 1984.

——: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 1968[2a].

GRISWOLD, JR., CHARLES L.: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-Londres, 1986.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Werke* (Theorie-Werkausgabe), 21 vols., Fráncfort, 1970 ff.; 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 2, Fráncfort, 1971.

KEULEN, HERMANN: *Untersuchungen zu Platons «Euthydem»* (Klassisch-Philologische Studien 37), Wiesbaden, 1971.

KRÄMER, HANS JOACHIM: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 1959, 6), (Memorias de la Academia de Ciencias de Heidelberg), Heidelberg, 1959, Amsterdam, 1967[2a].

——: «Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, 583-621.

——: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introducción y traducción de Giovanni Reale (Pubblicazzioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi 1), Milán, 1982, 1989[3a].

LANATA, GIULIANA: *Poetica pre-Platonica. Testimonianze e frammenti*, texto, traducción y comentarios a cargo de G.L. (Biblioteca di Studi Superiori. Filosofia Antica 43), Florencia, 1963.

LUTHER, WILHELM: «Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schrift-

mythos in Platons Phaidros (274 B 6ff.)», en *Gymnasium* 68, 1961, 526-548.

MERKELBACH, REINHOLD: *Platons Menon*, editado, traducido y comentado por R. M., Fráncfort, 1988.

MERLAN, PHILIP: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953, 1968[3a].

MERTON, ROBERT KING: *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, editado con introducción de Norman W. Storer, Chicago-Londres, 1973.

MÜLLER, GERHARD: «Die Mythen der platonischen Dialoge», en *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 32, 1963, 77-92.

—: *Platonische Studien*, editado por Andreas Graeser y Dieter Maue [Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften (Biblioteca de ciencias de la antigüedad clásica), N.F. 2 Reihe, 76], Heidelberg, 1986, 110-125.

NAGY, GREGORY: «Homerische Epik und Pindars Preislieder. Mündlichkeit und Aktualitätsbezug», en Wolfgang Raible (ed.): *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema, «Mündlichkeit und Schriftlichkeit»* (ScriptOralia 6), Tubinga, 1988.

REALE, GIOVANNI: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»* (Pubblicazzioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di metafisica del Platonismo... Studi e testi 3), Milán, 1991[10a].

ROBIN, LÉON: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, París, 1908 (ND Hildesheim, 1963).

ROSE, VALENTIN: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V.R., Stuttgart, 1886, ND 1967.

ROSS, WILLIAM DAVID: *Aristotelis fragmenta selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit* W. D. R., Oxford, 1955, ND 1970.

—: *Aristotle's Metaphysics*, texto revisado con introducción y comentario por W. D. R., 2 vols., Oxford, 1924.

—: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, ND 1976.

SCHAERER, RENÉ: *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues* (Mémoires d'Université de Neuchâtel 10), París-Neuchâtel 1938, 1969[2].

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Platons Werke*, Berlín, 1804 s.s., 1817 s.s. [2a]; I.1: 1804, 1817[2a].

STEIN, HEINRICH V.: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältnis zur späteren Theologie und Philosophie*, 3 partes, Göttingen 1862 / 1864 / 1875, ND Fráncfort, 1965.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER: «Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles'Darstellung in Metaphysik M und N», en Andreas Graeser (ed.): *Mathematics and metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6-12. September 1984* (Berner Reihe philosophischer Studien 6) (Serie bernesa de estudios filosóficos), Berna-Stuttgart, 1987, 45-67.

—: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York, 1985 (= *PSP*) (con añadidos: el mismo: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán, 1992[3a]).

—: «Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons *Euthydemos*», en *Antike und Abendland* 26, 1980, 75-89.

—: «Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia», en *Phronesis* 21, 1976, 31-58.

TENNEMANN, WILHELM GOTTLIEB: *System der Platonischen Philosophie*, 4 vols., Leipzig, 1792-1795.

VLASTOS, GREGORY: Recensión a Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), en *Gnomon* 35, 1963, 641-655.

WHERLI, FRITZ: *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, editado por F. W., 10 cuadernos, Basilea, 1944 s.s., ND Basilea-Stuttgart, 1967/1968 (suplemento de dos vols. 1974 y 1978); 2: *Aristoxenos*, 1945, 1967[2a].

WILPERT, PAUL: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, 1949.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, editado por Georg Henrik v. Wright, con la colaboración de Heikki Nyman (Bibliothek Suhrkamp 535), Fráncfort, 1977.

ÍNDICE DE PASAJES

Aristóteles
Fragmentos (ed. Rose)
frg. 192: 159 n. 1.
Περὶ τἀγαθοῦ (*Peri tagathou*, en *Ar. fragm. sel., ed. Ross)*
frg. 2: 96 n. 10.
De anima
402 a 1-4: 81.
Metafísica
983 a 5-7: 81 n. 6.
987 b 14-18: 110 n. 4.
1026 a 21: 81 n. 5.
1028 b 19: 110 n. 4.
1074 b 21: 81 n. 5.
1091 b 13-15: 100.
Ética a Nicómaco
1100 a 32-b 22: 75-76 n. 1.
1100 b 6: 75-76 n. 1.
1101 b 11: 81 n. 5.
1102 a 4: 81 n. 5.
1102 a 20: 81 n. 5.
1141 a 20: 81 n. 5.
1141 b 3: 81 n. 5.
1178 a 1: 81 n. 5.
De partibus animalium
644 b 25: 81 n. 5.
644 b 32: 81 n. 6.
Aristóxeno
Fragmentos (ed. Wehrli)
frg. 43: 159 n. 1.
Eurípides
Bacantes
272 ss.: 55.
Heráclito
Fragmentos (ed. Diels-Kranz)
22 B 42: 55 n. 4.
22 B 93: 121 n. 7.
Hípaso
Fragmentos (ed. Diels-Kranz)
18.4: 159 n. 2.
18.5: 160 n. 3.
Isócrates
Panatenaicos (= 12. Discursos)
12.236: 56 n. 7.
12.240: 56.
12.240 ss.: 56.
12.265: 56 n. 8.

Jenófanes
Fragmentos (ed. Diels-Kranz)
21 B 10: 54 n. 2.
21 B 11: 55 n. 3.
21 B 15: 55 n. 3.
Píndaro
Odas Olímpicas
2.83-86: 54 y 156 n. 2.
Platón
Banquete
175 b: 39 n. 2.
199 c - 201 c: 133.
201 e: 91, 144.
203 e: 164.
203 e ss.: 112.
204 b ss.: 75.
208 b: 144.
210 a ss.: 92.
210 e: 164.
212 c: 132.
214 e 3-4: 148.
217 c - 219 d: 133.
218 c: 133.
218 d - 219 a: 134.
219 b c: 134.
220 c d: 39 n. 2.
221 d - 222 a: 121 n. 6, 122, 133.
Cármides
155 e: 33.
155 e 8: 96.
156 a: 126.
157 b 1 - c 6: 96.
157 b c: 126.
161 c d: 57.
162 a: 57.
163 d: 89 n. 6.
169 a: 70 n. 6.
174 b: 29 n. 2.
174 b c: 95.
Cratilo
383 b - 384 a: 29 n. 2.
400 d ss.: 58.
427 d e: 29 n. 2.
Critón
49 a: 39 n. 2.
Epístolas
7, 338 d: 160.
7, 340 a: 160.
7, 341 c 6-7: 152.
7, 341 e 1-2: 162.
7, 343 a: 165.
7, 344 a: 122.
7, 344 b 5: 23.
7, 344 c d: 165.
7, 344 d 7: 160.
7, 344 e 2: 160.
7, 350 c d: 160.
Eutidemo
275 d 3 - 276 c 7: 112.
275 d 4: 112.
276 d 7 - 277 c 7: 113.
287 d 6: 150 n. 2.
289 c 7: 114.
289 d 2: 114.
289 d 8 - e 1: 115.
289 e 1: 115.
290 c d: 114, 128.
290 e: 129.
291 a 4: 129.
293 a 1-3: 90.
293 a 2: 90.
293 b-e: 113.
294 a-e: 113, 120.
294 e - 296 d: 113, 120.
295 b 4: 114.
298 b-e: 113.
301 a 2-4: 114.
301 a 4: 114.
301 a 5: 114.
304 b: 30.
Eutifrón
3 d e: 29 n. 2.
11 b: 29 n. 2.
14 c: 29 n. 2.
15 e: 29 n. 2.

Fedón
66 b 3 - 67 b 2: 145.
75 a b: 57.
80 a 3: 65.
84 c - 88 b: 85.
88 d 9 - e 3: 85.
91 c: 20, 151.
95 e 9 - 96 a 1: 86.
96 a ss.: 86.
99 d ss.: 86.
99 d - 107 b: 92.
100 b 5: 39 n. 2.
101 d e: 80, 86.
101 e: 75.
102 a: 86.
105 b ss.: 86.
107 b: 86, 134.
Fedro
229 c - 230 a: 58.
230 e - 234 c: 63, 78.
234 e - 236 b: 78.
235 b: 79 n. 1.
236 b: 79 n. 1.
237 b - 241 d: 63.
243 e - 257 b: 63.
245 c 1-2: 139.
245 c 5 - 246 a 2: 139.
246 a: 64 n. 2, 68 n. 5, 82, 101, 139.
246 a 4-6: 101.
246 a ss.: 92 n. 1, 101, 139.
247 c ss.: 94 n. 3.
247 d e: 92 n. 1.
249 b: 113.
249 c: 75, 102, 164.
250 b 2: 80.
253 b: 164.
266 c 1: 64, n. 1.
266 d - 269 c: 64.
270 c: 101.
270 d: 102.
270 d 1-7: 102.
271 d: 102
273 d - 274 a: 74, 103.
273 e: 65.
273 e 4-5: 103.
273 e 7-8: 103.
274 a: 64 n. 2, 82, 106.
274 a 2: 68 n. 5, 103.
274 b - 278 e: 63.
274 b 6: 65.
274 b 9: 65.
274 c - 275 b: 139.
274 e - 275 c: 65.
274 e 5: 65.
275 a 7: 65, 140 n. 2.
275 b c: 139.
275 c 6: 57.
275 c 6-7: 122.
275 d 4-9: 69.
275 d 9: 155.
275 d e: 50, 94.
275 e: 47.
275 e 1-3: 162.
275 e 2-3: 69.
275 e 3-5: 69.
276 a: 50, 84, 147.
276 a 5: 147.
276 a 6-7: 69, 145.
276 a 7: 76.
276 a 8: 50, 82.
276 a 8-9: 57.
276 b: 67.
276 b - 277 a: 66.
276 b 2: 68 n. 4.
276 b 2-3: 69.
276 b 6: 68.
276 b 7: 68.
276 b c: 76, 165.
276 c - 277 a: 67.
276 c 3: 74.
276 c 3-4: 82.
276 c 3-9: 69.
276 c 5: 68 n. 5.
276 c 9: 68, 94.
276 d: 13.
276 d 1-4: 46.

276 d 3: 71.
276 d 4-8: 72.
276 e: 50.
276 e - 277 a: 130.
276 e 1-3: 72 n. 10
276 e 2-3: 117.
276 e 3: 67, 140.
276 e 5: 65, 68.
276 e 5 - 277 a 3: 70.
276 e 5 - 277 a 4: 76 n. 1.
276 e 5-6: 82.
276 e 6: 68, 69, 147, 154.
276 e f: 89.
277 a 1: 68.
277 a 3: 115.
277 b: 74.
277 b 5-8: 82.
277 b 8-9: 57.
277 b c: 64, 103, 151.
277 c 2: 151.
277 d 7-8: 122.
278 a 1: 46, 71, 82.
278 a 4-5: 57.
278 c: 147.
278 c 2-3: 73.
278 c 4: 75, 82.
278 c 4 - e 3: 74.
278 c 4-5: 74.
278 c 6-7: 74.
278 c 7: 81.
278 c d: 89.
278 d 8: 75.
278 d 8 - e 1: 74.
279 a 8: 79.
Gorgias
462 a 2: 89.
482 c - 486 d: 21.
489 e: 104.
491 c-e: 104.
491 d 8: 104.
491 e - 492 c: 22, 103.
492 a 2: 103.
492 e 8 - 493 c 3: 103.
493 a: 39 n. 2.
493 a 3: 103.
493 a 7: 103.
493 a ss.: 22.
493 b 1: 103.
493 c d: 104.
494 b ss.: 22.
497 c: 22, 104.
499 b c: 29 n. 2.
513 c: 22.
523 a: 141.
523 b - 524 a: 141.
526 c 3-4: 141.
Hippias maior
286 d 7: 89.
291 e 5: 90.
300 b ss.: 90.
300 c d: 29 n. 2.
304 d: 39 n. 2, 90.
304 d 4: 144.
Hippias minor
370 e: 29 n. 2.
372 e 1: 90.
372 e 6-7: 90
373 b: 29 n. 2.
Ion
541 e: 29 n. 2.
Leyes
713 c: 109.
716 c: 164.
890 d 4: 88 n. 5.
891 a: 87.
891 a 5-7: 87 n. 4, 88 n. 5.
891 b - 899 c: 88.
891 b 3-4: 88 n. 5.
891 b 4-6: 88 n. 5.
891 c 2-3: 88.
891 d 7 - e 1: 88.
891 e 5-6: 88.
893 a ss.: 144.
894 a: 99 n. 1.
894 a 1-8: 118.
951 d - 952 b: 31.

961 a b: 31.
968 d e: 31.
968 e: 99, 119.
968 e 4-5: 94.
Lisis
218 a: 112.
219 c d: 95.
Menón
80 d f.: 113.
81 a: 39 n. 2.
81 c 9: 113.
81 c d: 113.
85 d - 86 b: 113.
86 d e: 150 n. 2.
87 b c: 89 n. 6.
98 a 7: 80.
98 d: 164.
Parménides
127 b c: 150 n. 3.
135 d 7: 45.
136 d 1 - 137 a 6: 68 n. 5.
137 b c: 45.
Político
261 e: 89 n. 6.
285 c - 287 a: 45.
285 d 10 -286 b 2: 165.
285 e 4: 79.
286 b 1: 45.
304 c 10 - d 2: 140 n. 2.
309 c: 109.
Protágoras.
317 b c: 33.
320 c: 138.
322 d 5: 138.
323 a 5: 138.
324 d 6: 138.
334 c - 338 e: 149.
338 c: 59.
338 e - 347 a: 59.
339 b - d: 59.
340 a 1: 60.
341 c 8-9: 60.
341 d: 29 n. 2.
341 d 8: 89 n. 7.
342 a - 347 a: 39.
342 a - e: 30.
347 a b: 148.
347 c - 348 a: 61.
347 e 3-7: 61 n. 2.
348 a 5: 61.
348 d: 39 n. 4.
351 e 8-11: 150 n. 2.
353 a ss.: 144.
353 b 4: 150 n. 2.
República
327 a c: 128.
327 c: 127.
331 d - 336 a: 58.
332 b 9: 58 n. 9.
347 e: 131.
354 b: 131.
357 a: 131.
358 b - 362 c: 131.
362 d 9: 86 n. 2.
362 e - 367 e: 131.
368 b 4: 86 n. 2.
368 b 7: 86 n. 2.
368 b 7 - c 1: 87 n. 4.
368 c 1: 86 n. 2.
368 c 3: 88 n. 5.
368 c 5: 86 n. 2.
376 d: 72 n. 10, 117.
378 d: 58.
435 c 4-6: 107.
435 c 9 - d 3: 105.
435 d 3: 68 n. 5.
435 e ss.: 102.
443 c - e: 131.
445 c 5: 87 n. 3.
449 c 4-8: 75.
474 b - 480 a: 81.
474 b ss.: 75.
485 b - 487 a: 53.
485 b 6: 80, 165.
487 a: 122.

494 b ss.: 22.
497 c: 22.
500 b - d: 94 n. 3.
500 c. 108, 164.
501 e: 72 n. 10, 117.
503 d: 30.
503 e: 105.
504 a: 105.
504 a ss.: 95.
504 a - c: 135.
504 b 2: 68 n. 5.
504 b - d: 105.
504 d e: 105.
505 a: 105.
505 a 3: 39 n. 2.
506 d 8 - e 3: 106.
506 d e: 34, 87, 99, 106.
508 e 2 - 509 a 4: 80 n. 4.
509 a 4-5: 80 n. 3, 87.
509 b 9: 87.
509 b 9-10: 80 n. 3.
509 c: 34.
509 c 5-10: 106.
509 c 9-10: 106.
509 d - 511 e: 92.
510 c ss.: 114, 128.
511 b: 80.
511 b 8: 80.
511 b c: 151.
515 c 4 - 517 b 7: 165.
516 b: 164.
517 b c: 164.
518 c 8 - d 4: 148.
518 d 4: 75.
518 d e: 109.
521 c 6: 75, 148.
531 c ss.: 114, 128.
532 e: 164.
532 e 3: 76, 103.
532 e ss.: 95.
533 a: 34, 105, 127.
533 a 1-2: 106.
533 e: 89 n. 6.
534 a 7: 68 n. 5.
534 c 1-3: 148.
540 a: 30, 95.
585 b ss.: 108.
589 d 1: 108.
589 e 4: 108.
590 d 1: 108.
608 c - 611 a: 107.
611 a - 612 a: 107, 111.
611 b 9-10: 39 n. 2.
611 c 6: 108.
611 d 2: 107, 109.
611 e: 120.
611 e 2: 65.
611 e 4: 108.
611 - 612: 120, 121.
612 a 4: 107, 110.
612 a 5-6: 108.
613 b: 164.
Sofista
263 e: 39 n. 3.
Teeteto
172 c - 177 c: 75.
176 b: 164.
189 e: 39 n. 3.
Timeo
27 a: 101.
28 c: 150.
28 c 3-5: 97.
29 b: 80.
29 d: 140.
35 a: 109.
35 a - 36 d: 110, 121.
41 d: 109.
52 c d: 97.
53 d: 75, 99, 102, 118, 150, 164.
53 d 6-7: 97.
68 d: 140.
69 b:140.
69 c d: 109.
90 b: 109.
90 c d: 109.

90 d: 164.
90 d 5: 109.
Plutarco
De Iside et Osiride
48, 370 F: 97.
Teágenes
Fragmentos (ed. Diels-Kranz)
8 A 1-4: 55 n. 5.
Teofrasto
Metafísica
6 b 28: 81 n. 5.
7 b 14: 81 n. 5.
10 b 26: 81 n. 5.
11 a 23: 81 n. 5.
Teognis
681 s.: 156 n. 2.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adimanto: 33, 86, 105, 131, 135, 148 n. 1.
Agatón: 91, 133, 144.
Albert K.: 60 n. 1, 163, 164 n. 2.
Alcibiades: 122, 132 ss., 135, 148.
Alejandro de Afrodisia: 97 n. 10.
Aristóxeno: 159.
Aristóteles: 81 s., 86, 95, 97, 100, 110, 159.
Baudy G. J.: 67 n. 3.
Calicles: 21 ss., 29, 53, 89, 103 s., 130 s., 132, 140, 141.
Cármides: 33, 53, 95 s., 126, 149.
Cástor y Polux: 90.
Cebes: 85 s., 148 n. 1.
Cherniss, H.: 95 n. 6.
Clinias: 87, 112, 128 s.
Cratilo: 29, 91.
Critón: 128 s.
Critias: 29, 150.
Cronos: 141.
Ctesipo: 129.
Dionisio de Siracusa: 160.
Dionisos: 55.
Diótima: 42, 91, 132 s., 144.
Dostoiewski, F.: 156.
Eco, U.: 156.
Edipo: 119.
Equécrates: 85.
Erler, M.: 46 n. 1, 137 n. 4.
Eurípides: 55, 156.
Eutidemo y Dionisodoro: 29, 31 s., 90, 112 ss., 125.
Eutifrón: 29, 135.
Fedón: 85.
Fedro: 73, 78, 139.
Friedländer, P.: 50 n. 2, 92 n. 2, 112 n. 1.
Gadamer, H. G.: 19, 99.
Gaiser, K.: 51, 97 n. 10, 110 n. 5, 118, 119 n. 4., 142 n. 4.
Glaucón: 33 s., 86, 99, 105 s., 127, 131, 148 n. 1.
Gorgias: 89, 130, 147.
Graeser, A.: 95 n. 7.
Heráclito: 17, 55, 121.
Hermógenes: 150.
Heródoto: 156.
Hesiodo: 54.
Hiparco (Hípaso): 159 s.
Ion: 29.

Isócrates: 47, 56 ss., 65, 79.
Jámblico: 160 n. 3.
Jenófanes: 54.
Keulen, H.: 112 n. 1.
Kierkegaard, S.: 40.
Krämer, H. J.: 35 n. 5, 51, 163 n. 1.
Lisias: 73, 78 s.
Longo: 156.
Luther, W.: 118 n. 2.
Megilo: 87, 148 n. 1.
Menón: 113, 149.
Merkelbach, R.: 46 n. 1, 47 n. 3.
Merlan, Ph.: 110 n. 5.
Merton, R. K.: 29.
Nagy, G.: 151 n. 1.
Penteo: 55.
Píndaro: 54, 156.
Pitágoras: 159.
Pítaco: 59.
Platón: *passim.*
Plutarco: 97.
Polemarco: 130
Polo: 89, 130, 132.
Pródico: 29, 60.
Protágoras: 32, 39 s., 59, 89 n. 7, 91, 147 s.
Raible, W.: 156 n. 2.
Reale, G.: 95 n. 8.
Robin, L.: 50, 51.
Ross, W. D.: 110 n. 4.
Schaerer, R.: 92 n. 2.
Schleiermacher, F.: 19 s., 28, 43 n. 6, 49 ss., 66, 70, 116, 123.
Simónides: 48, 58, 59 s.
Simias: 85, 148 n. 1.
Sócrates: *passim.*
Solón: 73
Teágenes de Regio: 55.
Tennemann, W. G.: 51.
Teofrasto: 81 y n. 5.
Teognis: 54, 156 s.
Theuth: 65 s., 139.
Thamus: 65
Timeo de Locros: 40, 101, 143, 150 ss.
Tiresias: 55.
Trasímaco: 86, 130 s.
Vlastos, G.: 95 n. 5, 136 n. 3.
Wilpert, P.: 51.
Wittgenstein, L.: 48 s., 51 ss., 157.
Zeus: 55, 141.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abrir el diálogo: 132 ss.
Academia: 45-47, 71, 81, 93, 161 s.
Alusiones y referencias: 116 ss.
Amistad: 23.
Anámnesis, doctrina de la: 31, 112 ss., 125.
Alma, doctrina del: 100 ss., 106-111, 113, 120 s., 139.
Anhipotético (ἀνυπόθετον): 76.
Anonimidad de Platón: 40, 152.
Aporía: 42.
Aprórrheta (cosas que no se comunican inmediatamente): 94, 97 s., 119, 158.
Ataque-defensa, cfr. Ayuda.
Ayuda (βοήθεια): 37, 42 s., 59, 70, 74 s., 76 s., 82, 83-91, 131, 147, 155, 165.
Bien, Idea del , cfr. Ideas.
Benevolencia (εὔνοια): 23.
Ciencia, búsqueda de la: 114, 128 ss.
Condicionamiento histórico del diálogo: 36 s., 41 s.
Conducción del diálogo: 26, 37, 41-43, 148-150.
«Cosas de mayor valor» (τιμιώτερα): 74, 78 ss., 87, 93, 116 s., 130, 146 s., 156.
Dialéctica: 31, 114 s., 163 s.
Diálogos aporéticos: 25 s., 125, 136-137 n. 4.
Dialogicidad: 36 s., 38-40, 49 s., 145, 152.
Diálogo y ayuda (βοηθεῖν), cfr. Ayuda.
Diálogo platónico, moderna teoría del: 34-35, 49 s., 51-53, 65 s., 70, 116 s., 121-123, 154 s.
Difusión de los conocimientos filosóficos: 28 ss.
Difusión de lo escrito: 46 s., 48 s.
Enigma, uso del: 57 s., 119-121.
Eristas: 90 s., 112 ss., 125 s.
Eros, discurso sobre el (Fedro): 39 s., 63 s., 101, 132 s.
Escrito, crítica de lo: 34 ss., 50 ss., 62, 76, 92 ss., 117 ss., 123 ss.
Escritura, invención de la: 65, 138 ss.
Esoterismo: 32, 34, 52 s., 94, 128, 159 ss.

Expedientes dramatúrgicos: 28, 71, 121, 124 ss.
— acción dominante: 125 ss.
— cambio del interlocutor: 28, 37, 129 ss., 150.
— diálogo dentro del diálogo: 143 ss.
— interrupción del diálogo: 120, 128-131.
— movimiento ascensional: 94 s.
— recurso a los poetas: 28, 59 ss.
— reserva: 32, 34, 82, 127, 164.
— selección de los interlocutores: 16, 69.
Homologías: 39, 42, 152, 166 s.
Ideas, doctrina de las: 23, 31, 64, 79 s., 94, 99, 105, 114, 115, 125, 148 s., 166.
Interlocutor del diálogo: 37, 39 n. 1, 41-43, 148 ss.
Interpretación, antigua teoría de la: 54-58, 81.
Ironía: 135 ss.
«Jardines de Adonis»: 66-69, 76 s., 97 s.
Juego-seriedad: 69, 72, 80, 112, 117, 125.
Lector,
— implicación del: 19.
— irritación del: 25 s.
Logos oral-logos escrito: 51, 61 ss., 73, 78 s.
Misterios: 22, 53, 104.
Mito: 138 ss.

Motivos:
— constricción (*República*): 33 s., 127
— fármaco (*Cármides*): 33, 53, 95, 126.
— esconder: 112 ss., 154.
— diferir la explicación: 26, 33, 37, 43, 105.
Oralidad-escritura: 50 s., 61 ss., 72, 78 ss., 83, 146 s., 155, 156 n. 1.
«Pasajes de silenciamiento»: 34, 35 n. 5, 43, 52, 99 ss., 166.
Philósophos (dialéctico): 63, 73 ss., 90 ss., 101, 146 ss., 156, 165 s.
Principios, teoría de los: 79 ss., 83, 87, 91, 92 ss., 119, 157.
Refutación y prueba (*élenchos*): 37, 74 s., 89 ss., 133s.
Secretismo, cfr. Esoterismo.
Sofistas (antiesotéricos): 32.